محمد أبو زهرة

ابن حزم

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

محمد أبو زهرة

ابن حزم

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

مطبعة مخيمر
٢٩ شارع الجيش ت ٤٧١٩٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للناس أجمعين ، والهادى إلى الصراط المستقيم ، قد نزل عليه القرآن الكريم بأكمل شريعة ، وأهدى طريقة ، نزل به الروح الأمين ، وبينه الرسول الحكيم ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد : فقد وفقنى المولى العليم الحكيم ، فكتبت فى الأئمة الأربعة المجمع على إمامتهم ، والمتبعة طريقتهم فى الاجتهاد والاستنباط ، والمقتدى بهم من لم يبلغ شأو المجتهد ، ولا غاية المقتصد ، فرضى بالاتباع مع معرفة الدليل ، أو التقليد من غير دليل .

ثم وفقنى الله من بعد ، فكتبت فى إمام بلغ رتبة الاجتهاد ، فاجتهد وتخير ، وعاد بالفقه غض الإهاب رحيب الجناب ، كما كان فى عهده الأول ، ولكنه فى جملة ما اجتهد وبحث واستنبط لم يخرج عما وصل إليه الأئمة الأربعة إلا فى القليل من مسائل الفقه ، ولم يصل ما انفرد به إلى حد الكثير ، وبعض هذا الذى انفرد به عن الأئمة الأربعة له أصل عند غيرهم كالإمامية ، ذلكم هو الإمام تقى الدين بن تيمية .

وكان حقاً علىّ إذا لاحظت سبق الزمان أن أسبقه بابن حزم ، فهو يسبقه بثلاثة قرون إلا قليلا ، ولكنا أخرنا القول فيه ، لا لتأخير رتبته ، وإنما أخرناه لأنه نوع آخر من الفقه ، ليس من نوع ماجاء به الأربعة، وإن كان الأصل واحداً ، فليس من لونه ، وإن اتحد المعدن ، وكلهم ملتمس من كتاب الله وسنة رسوله وكلهم وارد موردهما الصافى ، الذى فيه الشفاء والرحمة للمؤمنين .

إن ابن حزم فقيه ظاهرى ، أحيا فقه داود الأصبهانى ، وسلك به مسلكا

اتسم يسمته فوسع رحابه وأيد فروعه بالأدلة، وناقض مخالفيه فى أقوال صارمة، وجدل غلب فيه الافحام والإلزام ، وصال وجال ، وعاضد أقوال الظاهرية بأقوال بعض الأئمة إن وجد فيها نصيراً ، وأفاض فى شرح فقه الصحابة والتابعين ، وأخرج من ذلك كنوزاً نافعة ، وكشف عن معين لا ينضب ماؤه ، ولا ينقطع وُرّادُه ، واستخرج من ذلك الخضم الزخار من الآثار السلفية نفائس انفرد باستخراجها وكشفها .

فكان لا بد بعد أن تكلمنا فى فقه الأئمة الأربعة ومن قاربهم أن نتجه إليه ؛ لنعرف ما جاء به ، ولنبين النوع الذى أمد به ينابيع الفقه الإسلامى، واللون الذى اختص به من بين جمهورهم .

وإن ابن حزم فوق أن فقهه لون من الاستنباط غير ما عليه الأربعة ، ومن قاربهم هو فى شخصه نوع منفرد بين الفقهاء ، فهو الباحث والمحدث المجيد ، وهو عالم الملل والنحل المجادل فيها الأريب ، وهو الشاعر الناثر ، الذى يقارب بشعره فحول الشعراء ، ويمتاز نثره الفنى بالبراعة فى المعنى ، وجودة الخيال ، ونصاعة اللفظ وإشراق الأسلوب ، ويجتمع فيما كتب من نثر فنى بين جودة التعبير ، وحسن التصوير ، وسلامة المعنى وعمق التفكير ، يصف خلجات النفوس ونبضات القلوب فى عبارات فياضة بالأحاسيس وصور بيانية رائعة ، حتى إنه ليعد فى الصف الأول بين الناثرين ، ولم يكن نثره ضجة ألفاظ ، بل كان معنى جميلا عميقاً ، فى ديباجة أنيقة مشرقة .

وليس ابن حزم لوناً جديداً فى فقهه ، وكونه أديب الفقهاء فقط، بل هو رجل من بلد كان فردوس زمانه فى البلاد الإسلامية، ولا نملك منه الآن إلا الذكرى، إنه من الأندلس التى ما زال ذكرها يدمى القلوب ، ويذهب بالنفس حسرات ، ويثير العبرات ، ويلقى بالنفس المؤمنة أشـــد أنواع الحزن ، إنها مأساة التاريخ الإسلامى .

ودراستنا لابن حزم ، وقد سرنا وراء الفقه من المشرق إلى المغرب ، هي تذكير بذلك الفقيد الحبيب ، إقليم الأندلس الخصيب «فإن الذكرى تنفع المؤمنين» .

وإنا لنضرع إلى الله العلي القدير أن يوفقنا لتجلية نواحي ذلك الفقيه العظيم ، وذلك المحدث الحافظ ، وذلك العالم المتسع الأفق ، البعيد مدى الفكر ، وذلك الناثر الشاعر الذي يهز بشعره ونثره الفني أعطاف القلوب ، ويمتع الآذان والنفوس ، وإنه لولا توفيق الله تعالى ما جلينا حقيقة ، ولا اهتدينا إلى فكرة ؛ إنه الهادي إلى سواء السبيل ؟

٢٦ من ربيع الثاني سنة ١٣٧٣
٣٠ من يناير سنة ١٩٥٤

محمد أبو زهرة

تمهيد

١ — قال أبو مروان بن حيان فى وصف ابن حزم « كان يحمل علمه ، ويجادل من خالفه فيه على استرسال فى طباعه وبذل بأسراره ، واستناد على العهد الذى أخذه الله على العلماء من عبادة « ليبيننه للناس ولا يكتمونه فلم يك يلطف صدعه [١] بما عنده من تعريض ، ولا يزرقه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل ، ينشقه متلقعه [٢] انشقاق الخردل ، فنفر عنه القلوب ، وتوقع به الندوب ، حتى استهدف إلى فقهاء وقته ، فمالوا على بغضه ورد أقواله ، فأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه ، وطفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم . . . وهو فى ذلك غير مرتدع ولا راجع إلى ما أرادوا به ، يبث علمه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتبسين منهم، من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون الملامة ، يحدثهم ويفقههم ويدرسهم ، ولا يدع المثابرة على العلم ، والمواظبة على التأليف ، والإكثار من التصنيف حتى كمل من مصنفاته فى فنون العلم وقر بعير ، لم تعد أكثرها باديته لتزهيد الفقهاء وطلاب العلم فيها ، حتى لأحرق بعضها بأشبيلية ومزقت علانية ، لا يزيد مؤلفها فى ذلك إلا بصيرة فى نشرها ، وجدالا للمعاندة فيها ، إلى أن مضى لسبيله ، وأكثر معايبه فيما زعموا عند المنصف له جهله بسياسة العلم التى هى أعوص من اتقانه » [٣] .

٢ — ذلك هو ابن حزم فى نظر المؤرخين الذين عاصروه ، وتلك منزلته بين علماء عصره ، ، علم واسع غزير ، وفضل كبير ، ولكن حدة فى الجدل ، وصراحة فى القول ، ومنهاج اختص به ، جعل فقهاء عصره ينفرون منه ، ويحرضون عليه الأمراء والحكام فينفونه .

---

(١) أى قوله الذى يصدع فيه بالحق الذى يعتقده . (٢) المتلقع الذى يقول من غير حجة .
(٣) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٨ طبع فريد الرفاعى .

ولا ندرى أكان سبب اختلاف الفقهاء عليه استطالته بفضل القول عليهم ، وأنه يلحن بالحجة حيث لا يجدون له ردآ ، أم كان سبب ذلك مخالفة المذهب المعروف عندهم ، وهو مذهب مالك ، والإتيان بفقه لم يألفوه ، ومنهاج لم يعرفوه، وتشدده فى الدفاع عما اختار ، وعنفه فى الرد عليهم ، لا يهمه أأصاب القول الرأى فأدحضه ، أم صاحب الرأى فجرحه ، وأنه يقول ما يرى لا يهمه بأى خطاب يقول ، ما دام يحرر ما يراه رأيا ، وهو فوق ذلك يحس برفعة قدر على الناس ، فلا يدنون منه ، ولا يعمل على إدنائهم .

ولعل السببين اجتمعا فكونا ذلك البغض الذى سكن قلوب فقهاء عصره وغيرهم، وقد يكون هناك فوق ذلك سبب آخر هو أنه كان يتسامى عليهم بما أنعم الله عليه من بسطة فى الرزق ، وسعة فى العيش ، فما كان يعيش على عطايا الأمراء ، بل كان يعيش مما خلفته له أسرته من فضل مال ، فكان لذلك أثره فى نفوسهم ، وكان هو بهذا الاعتبار يجعل لنفسه مقاما فوقهم ، والعين تكره النظر إلى من هو أعلى منها ، والنفس لا تحب من يتسامى عليها .

٣ — ألب أولئك الفقهاء عليه الأمراء كما يذكر المؤرخون ، ولكن يظهر من ثنايا الحقائق التاريخية أنهم لم يكونوا فى حاجة إلى التأليب عليه ، بل كانوا فى حاجة إلى إيجاد سبب لاضطهاده ، ففتح الفقهاء الباب لهم ، وجاوبوهم فى بغضائهم ، والتقى حول ذلك العالم القوى نوعان من البغضاء بغضاء العلماء أو النظراء ، والثانى بغضاء الأمراء لأسباب تتصل بالملك والسلطان ذلك أن ابن حزم كان من أشياع بنى أمية يذكر مفاخر لهم فى الشرق والغرب ، ولا يذكر خصومهم بما يستحقون من رفيع المنزلة وعظم القدر، حتى لقد اتهم بأنه ناصبي يناصب عليا وبنى هاشم العداء ، فلما دالت دولة بنى أمية ، وخلف من بعدهم على الحكم خلف فيهم تشيع لآل على ناصبوه العداوة ثم جاء من بعدهم من عاداه أيضا ، وارادوا علة لكيدهم ، فوجدوها فى مباغضته للفقهاء ، واتهامهم له ، فأنزلوا به الأذى ونفروا الناس منه ، ولكن العلم كالنور والهواء لا يقع فى

قبضة أحد ، ولا يحول أحد دون انتشاره وذيوعه ، لقد أحرقوا كتبه ، فقال فى للذين أحرقوها ومن أوعزوا إليهم :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذى ... تضمنه القرطاس ، بل هو فى صدرى
يسير معى حيث استقلت ركائبي ... وينزل إذ أنزل ويدفن فى قبرى
دعونى من إحراق رق وكاغد ... وقولوا بعلم كى يرى الناس من يدرى
وإلا فعودوا فى المكاتب بدأة ... فكم دون ما تبغون لله من ستر [١]

٤ — حياة كلها نضال تلك حياة هذا العالم القوى ، وإنه إن كان قد ولد فى عيش ناعم لم تكن حياته ناعمة . ولقد انسعت آفاق فكره ، فقد درس الفلسفة ، والأخبار ، والأنساب ، واللغة والأدب ، وحفظ من الشعر القديم والإسلامى الكثير ، ودرس الحديث ، وحفظ وجمع ، وكتابه المحلى يفيض بما يدل على مقدار علمه بالصحاح عن النبي ﷺ وفتاوى الصحابة وأقضيتهم ، وآثار التابعين وفتاويهم وأقضيتهم ، فهو فى هذا بحر لا تكدره الدلاء ، وقد كان عالما بالملل والنحل قديمها وإسلاميها ، وقد ذاد عن الإسلام فيما هوجم به من اليهود والنصارى الذين كانوا يصاقبون الديار الإسلامية بالأندلس ، إذ قد فتحت رحابها لكل من يأوى إليها ، فيعيش فى كنف امرائها ، حرا غير مقيد يدرس ويدارس ، ويناقش ويجادل ، فتصدى ابن حزم لرد افترائهم ، وكشف اللثام عما يدسون من آراء

وقد دون فى بطون الكتب تلك المساجلات والردود فى قول محكم ، وعبارات جزلة هى بين لغة العلم ولغة الأدب ، وكان البصير بالتاريخ فى عمومه وخصومه ، فهو يعلم تاريخ الملوك وتاريخ النحل ، وكيف بدأت ، وكيف عاشت ، وكيف انتهت ، يعرف ذلك بعقل مدرك للأسباب قبل المسببات ، وللغايات قبل مظاهرها ، وأودع ذلك كله كتبه بقلم مبين .

---

(١) الذخيرة لابن بسام المجلد الأول من القسم الأول ص ١٤٤ طبع كلية الآداب بالقاهرة

٥ — ولابن حزم فوق ماسبق دراسات نفسيه درس فيها النفوس ، وتعمق في سبر أغوارها في عبارات كاشفة موفقة ، فهو يحلل النفوس ، ويدرس الأفكار كيف تدخل في الطوائف والجماعات ، ثم يحلل نفوس الآحاد ، حتى انه ليكتب في الحب والعشق ، وكيف يبتدىء في القلوب يغزوها ، وحسبك كتابه طوق الحمامة لتعرف إلى أى مدى كان يتغلغل ذلك الفقيه في دراسة النفس العاشقة ، وما يثير فيها عوامل الصبابة والهوى ، وقداستمد ذلك مما درس بالتجربة والعيان ، لا بالظن والتخيل ، فلم يلجأ إلى بطون الكتب يستخرج دفائنها ، وإنما لجأ إلى الحس مع العلم يستقرى ما يسجله ويثبته في وقائع هذا الوجود ، وقد سهل له ذلك أنه كان يعيش في صدر حياته في بيت فاكه في النعيم ؛ تغدو وتروح في ابهائه الجوارى الحسان ، فاستطاع أن يختبر نفسه ، ويحصى عمل غيره ، ودون ذلك في عبارات كانها النمير العذب يجرى في الجداول والرياض .

٦ — هذا عرض لمظاهر مختلفة لحياة ذلك العالم النابغة ، وهى إن كانت مظاهر جليه تتبدى للقارىء في كل صفحة من آثاره ، وكل رسالة من رسائله ، قد انبعثت عن شخصية تعددت نواحيها ، وتباينت اتجاهاتها ، وكل صفحة من صفحات كتبه تكشف عن جانب من جوانب نفسه .

فحياته الشخصية ليست ساذجة كحياة من درسنا من الأئمة الذين درسنا حياتهم فحياتهم رضى الله عنهم نمط فكرى واحد ، وإن كانت لهم آراء في نواح غير الفقه ، فهى على هامش تفكيرهم ، وليست في صميم اتجاههم ، أما ابن حزم فطراز آخر ، فأنت تجده في الأدب ناثرا فنيا ممتازا لا يقل عن أى كاتب من كتاب عصره وبلده ، وربما امتاز عليهم بجودة الفكرة مع جزالة الديباجة ، وجمال الصورة البيانية وهو فوق ذلك السياسى الذى نشأ في بيت الوزارة ، وكان له هو نفسه شأن في الوزارة ، ثم هو المحدث والفقيه والمؤرخ ، وكل تلك نواح في صميم نفسه ، وإن كانت المقادير مختلفة ، وهى متمازجة ، تعاونت فكونت تلك الشخصية العبقرية .

فلا بد عند دراسة حياته من بيان العوامل المؤثرة التى وجهته إلى تلك النواحى

المتشعبة المتلاقية ، وتلك الاتجاهات المختلفة غير المتعادية ، وأحيانا يكون مظهرها مختلفا متضاربا ، وعند الفحص نجد المجرى متحدا فى المنبع ، وإن اختلف المصب إلى شعب ، وقد يكون بعضها كدرا ، وبعضها رائقا صافيا ، بحسب ما صادف كل شعبة فى اتجاهها .

٧ — ولقد يبدو بادى الرأى وجه التخالف بين مظهرين وجدناهما فى حياة ابن حزم وآثاره ، أحدهما كتابته فى العشق والعشاق ، والإلف والألاف كتابة من ذاق طعم الحب ، وعرف ماتعتلج به نفس المحب ، ومايختلج فى ثنايا صدره من لواعج العشق ، والثانى كتابته فى الفقه والحديث وعلم الكلام كتابة من يصك خصمه فى الجدل صك الجندل ، وينشقه فى حججه إنشاق الخردل ، فإن المظهر الأول مظهر نفس عطوف ألوف ، والثانى مظهر لسان عنيف ، حتى لقد وصفه ابن القيم بأن كلامه فى العشق تنماع فيه نفسه انمياعا [١] ، بينما هو فى الثانى خشن جاسى اللفظ ، لايسمع منه السامع إلا قعقعة تشبه قعقعة السلاح

ولكن إذا درسنا أدوار حياته دراسة مستقصية متتبعة نعرف أن النبع واحد فالأولى كتابة شاب ثرى يرفل فى حلل النعيم ، ويعيش بين الجوارى الحسان فى بيته والقيان اللاءى يملكهن بملك اليمين ، فيسجل فى كتابه طوق الحمامة حياة شبابه وملاحظاته فى العشرين إلى الخامسة والثلاثين أو بعد ذلك ، حتى إذا خلع رداء الشباب ، وكان من المصادفات أن يخلع أيضاً العيش الهادىء ، فقد استقبل حياة مريرة شديدة ، وإذا كان المال فى هذه الحال موفورا ، لم تكن الهناءة موفورة ، فانصرف إلى حياة علمية ، ودراسة فى الحديث والفقه والفرق والكلام ، وفوق ذلك كان فى جهاد وجلاد .

وإذا كان عاطفته الحادة القديمة قد كانت فى الشباب على ذلك النحو ، وإن كان عفيفا كما سنبين ، فطبعه الحاد القوى أيضاً هو الذى جعل منه ذلك المجادل العنيف فالأصل واحد فى الأمرين وإن تغير الشكل ، وإن أخبار المفكرين والعلماء

---

(١) راجع فى هذا روضة المحبين لابن القيم .

والشعراء فيها الشيء الكثير من ذلك ، فالطبع الواحد قد يحدث عنه أمران فى ظاهرهما متضادان ، ولكنهما متحدان فى الأصل والمنبع .

٨ — وإن ذلك بلا ريب يتقاضانا أن ندرس حياته فى كل أدوارها ، لتنوع المظاهر والأشكال التى ظهرت فى كل دور ، وكان لكل مظهر زمانه ، ولكل ثمرة إبانها ، ففى إبان الشباب انتج ذلك التحليل النفسى العميق ، وفى الكهولة والشيخوخة أنتج ذلك التراث العلمى الجيد .

وإن تراثه العلمى نفسه لم يكن يجرى فى مدار واحد ، بل تعددت آفاقه ، واختلفت اتجاهاته ، فهو العالم بالديانات القديمة ، وحالها عند النبيين الذين بعثوا بها ، ثم ما اعتراها بعد ذلك ، وعليم بالمآخذ التى يستطيع أن يصيب منها أهدافه ، وعليم بالفرق الإسلامية ، وتاريخ ابتدائها والمنبعث الذى انبعثت منه ، وأوجه الرد عليها كما نوهنا، وقد سجل ذلك كله فى كتابة الفصل فى الملل والنحل ؛ ولا يمكن دراسته من غير أن يتصدى الكاتب فى باب كبير لتجلية بعض آرائه وبسط مناهجه فى هذا .

ثم هو العالم المؤرخ الذى يدرس أخبار الأمم ، وأخبار الإسلام خاصة ،وهو فوق هذا وذاك الأديب الكاتب الشاعر كما ذكرنا ، ولا يمكننا أن نعرف ابن حزم على وجهه إلا إذا درسنا ذلك كله دراسة مستفيضة أو مقتصدة مجلية كاشفة ، وعقدنا لكل ناحية من نواحيه العلمية باباً خاصاً ، نبين مقامه فيه ، ومناهجه وإلا كانت الدراسة ناقصة .

٩ — وابن حزم بعد ذلك كله الفقيه المحدث ، الذى استفاض فى درس الحديث والعلم بكل طرائفه ، وجمع المأثور كله أو جله وخاصة ما كان منه متصلا بالأحكام الفقهية ، وخرج على الناس بمنهاج خاص فى دراسته الفقهية .

ولكن المؤرخين قالوا إنه ابتدأ فى دراسته شافعى المنهاج ثم لم يلبث إلا قليلا حتى صار ظاهرى المذهب ، فكان كداوود الأصبهانى صاحب المذهب الظاهرى

تخرج على الفقه الشافعى ، ثم صار منشئ المذهب الظاهرى ، فتولد المذهب الظاهرى من المذهب الشافعى .

ولقد كانت دراسة ابن حزم الظاهرية دراسة مستقلة — لشخصه أثر فى تكوينها ، ولم يكن فى كلها تابعاً ، فكان لا بد من معرفة الصلة بينها وبين المذهب الذى حملت اسمه ، وذكرت رسمه ، أهو كان فقط محيياً لمذهب داوود ، أم كان ناهجاً منهاجاً يتفق فى أصله مع داوود من حيث نفى القياس ، ثم هو فى القواعد ، والفكر والتوسع فى الدراسة حامل لواء مستقل ، وليس تابعاً لأحد .

إن ذلك كله لا بد من دراسته ، وليس بالسهل اليسير .

١٠ — وابن حزم قد وضع أصولا وحررها ، ونهج منهاج الشافعى فى أن حـد منهاج استنباطه وطريق اجتهاده فى أصول دونها وكتبها ، وأسهب فى بيانها ، ووضعها فى كتاب سمى الإحكام فى أصول الأحكام ، فلا بد من دراسة تلك الأصول ، وموازنتها بأصول الفقهاء عامة وأصول داوود خاصة ، وقد وضع مع ذلك الكتاب المستفيض كتاباً آخر موجزاً فى أصول الظاهرية ، فهل هما متلاقيان فى الجميع ، فلا بد من دراسة ذلك ليعرف مقدار الإختلاف ، إن كان بين منهاجه خاصة ومنهاج أهل الظاهر عامة .

إن التميز بين منهاجين متقاربين فى أصل الفكرة صعب عسير ، بخلاف التميز بين المناهج المتباينة ؛ لأنه إذا بعدت المسافة بين المنهاجين كانا مميزين بمقتضى ذلك الاختلاف البعيد ، أما إذا تقاربا حتى اتحدا فى الاسم ، فإن التميز حينئذ يقتضى استقصاء وتحرياً دقيقاً ، ووزن كل فكرة بميزان حساس ، ليعرف الفرق مع هذا الالتباس ، وتقارب المقياس .

١١ — وإن ابن حزم فقيه ينكر القياس ، ويشتد فى نقد فقهاء القياس نقداً مراً ، ثم يشتد أيضاً فى نقد الاستحسان ، فهل أسعفته النصوص والآثار فى كل استنباطه ، لقد اجتهد ، وفرع الفروع ، وشعب المسائل ، وكتابه المحلى فيه أشتات

من الفروع المختلفة، فهل أسعفه الأثر أو النص فى كل ما فرّع واستنبط؟ لا شك أنه قد أتى فى دراساته الفقهية بأكبر مجموعة من الآثار، وقد يأخذ بأقوال الصحابة والتابعين، وبالصحاح المسندة، وبالمرسلة والمنقطعة، وبالأحاديث المشهورة وغير المشهورة، وكل ما لم يثبت أنه موضوع؛ ومع ذلك لا نحسب أن النصوص قد أسعفته بكل الأحكام فى الفروع التى تصدى إليها نفياً أو إثباتاً، ولا بد أنه قد سلك فى اجتهاده نوعا من الاستنباط أيا كان مقداره، وأنه بنى على النصوص والآثار، وفرع الفروع، وأصل الأصول، ووضع على هذه الأصول فروعا تناسبها، وجنى منها ثماراً تنتجها.

فمن أين ذلك الاستنباط؟ إن ذلك يحتاج إلى نظر، ولسنا نريد أن نقول إنه وقع فى القياس حيث أراد مجانبته، وأخذ به حيث أراد إبطاله، بل كتب الفصول والكتب فى إبطاله. لا نريد ذلك، ولكن نريد أن نعرف مسلكه الفقهى حيث لا يسعفه النص أو الأثر، وإن ذلك بلا ريب يحتاج إلى دراسة غير متحيزة ليتبين منهاجه، كما هو، لا كما يريد الكاتب، فيتقرر الأمر كما هو فى ذاته، ولا ينطبع برأى الكاتب، بل بنظر واضع الكتاب.

١٢ — ولا شك أن كل عالم بينه وبين عصره مجاوبة، ولقد وجدنا ابن حزم من أشد العلماء تأثراً بروح العصر، وانتفاعا من ثمراته، وإن كانت المنازعة بينه وبين فقهاء عصره قائمة. فبينما هم مالكيون، يكون هو شافعياً، ثم يخرج عليهم بالمذهب الظاهرى يجادل عنه ويحميه، ويشتد عليهم فى الجدل. فليست المجاوبة بين العالم والعصر أن يكون الوئام قائماً بينه وبين المعاصرين له من العلماء، فقد يكون المخالف أقرب إلى روح العصر من الموافق، وإن ذلك أوضح ما يكون فى ابن حزم هذا، فهو أقرب إلى روح عصره من كل فقهاء زمانه، ألم تر أنه كتب فى العشق والعشاق، وقد كان عصره وبلده والخصب والحضارة، وما كانت عليه الأندلس، ثم فراغ النفس عند الكثيرين من أهل اليسار سبباً فى الإكثار من القول فى الغزل

شعراً ونثراً ، وقد ذهب الخيال فى ذلك كل مذهب ، وجال فيها كل مجال ، فإذا جاء عالم ، وكتب فى العشق محللا ، يرد الظواهر إلى أسبابها ، فقد جاوب زوج العصر أكثر ممن تحرج وتأثم ؛ وقد كتب هذا ببحث العالم ودقته ، وطريقته فى الاستقراء العلمى ، فجاوب بذلك عصره وأثر فيه وتأثر به ، ولقد كان عصره عصرا خصبا من شأنه أن يمد العالم بأرسال من الفكر ، ومنازع مختلفة من النظر ، ومسالك مختلفة من المناهج العقلية ، والعالم يتغذى فكره من كل ما يمد به من غذاء ، حتى إذا تمثل فى نفسه خرج على الناس بنوع جديد من العلم يتصل بذاتيته ، ويستمد عناصره من قوة شخصه .

١٣ — لقد كانت الأندلس أقرب بلاد الإسلام إلى البلاد النصرانية ، بل إن المسلمين توغلوا فى أحشاء بلاد الفرنجة ، وكانت لهم إتاوات مفروضة على بعض تلك البلاد ، وبعض بلاد النصارى كانت تصاقب أو تدخل فى اجزاء الدولة الاندلسية ، ورضوا أولا أن يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ثم كانوا بعد ذلك الشوكة التى أقضت مضجع المسلمين ومن عندهم انسابت الجحافل النصرانية فى قلب الدولة الإسلامية فى الأندلس .

وإن ذلك الاختلاط ، كان يوجب بلا شك اختلاطا فكريا مع الإختلاط المادى ، فتلاقت الأفكار فى احتكاك علمى ، كما تلاقت الأجسام فى اجتماع مادى وكانت مدارس قرطبة فى عصر ابن حزم ومن بعده تعج باليهود والنصارى يتلقون علوم العقل من منطق وفلسفه ، ويبثون فى أفكار المسلمين ما يثير حيرتهم ، فيأخذون علما صافيا ، ويلقون أفكارا مرنقة بشك .

وإن ابن حزم بلا شك جاوب هذه المنازع الفكرية المختلفة بتصديه لدحضها وكشف زيفها ، ورد الحق إلى نصابه ، وكتبه واضحة فى هذا ممتلئة به ، ولعل ما كانت تثيره تلك الأقوال من شك مقصود سببا فى شدة قوله ، وحدته فى الخصام

١٤ — ولم يكن عصر ابن حزم فيه ذلك الالتقاء الفكرى بين الفرنجة

والإسلام ، بل كان فيه التقاء من نوع آخر ، فيه الالتقاء بين الفكر الإسلامى فى الشرق ، وآداب المسلمين وفنونهم فى بغداد وما حولها ، وبين الفكر الإسلامى فى الغرب وآداب المسلمين وفنونهم فى الأندلس .

إنه قد اتحد الفكر الإسلامى فى جملة مقاصده وغاياته فى كل بلاد الإسلام ؛ لأن القرآن كان هو المسيطر ، وهو الجامع للوحدة ، وسنة رسوله كانت فى كل مكان هى السنة الجامعة الموحدة ، ولكن الأقليمية كان لها شأن فى شعب التفكير ، فقد كان للأندلس مذهب فقهى ، ليس هو المذهب السائد فى العراق ، فقد كان مذهب مالك هو السائد فى الأندلس ، وكان مذهب أبى حنيفة والشافعى هما السائدين فى سائر بقاع الإسلام ما عدا المغرب ، والأدب والفن مشتق من الأقليم فى لونه وشكله ، وفى عصر ابن حزم قد التقى الفكران الشرقى والغربى فى الأندلس فكانت وفود العلماء من الشرق تجىء إلى الغرب ، وكان بعض علماء الشرق حريصا على أن ينشر علمه وأدبه فى الشرق والغرب معا ، فصاحب الأغانى كان حريصا على ألا ينشر كتابه الأغانى فى العراق وما حوله قبل أن ينشره فى الأندلس ، بل إنه نشر فيها قبل أن ينشر فى العراق .

كان لذلك الالتقاء الفكرى اثره فى تفكير ابن حزم ، ولعله كان أوضح فيه تأثيراً من غيره ، فهو يختار مذهب الشافعى ، ولم يكن منتشرا فى الأندلس ، ثم يختار مذهب أهل الظاهر ، وهو وافد إلى الأندلس ، ولم يكن له أى سلطان فيها .

١٥ — ولقد كان عصره عصر العلم حقا فى الأندلس ، فقد انصرف أمراء بنى أمية مجاراة لأولاد عمومتهم العباسيين فى الشرق ، فزخرت مجالسهم بالعلماء ، وامتلأت مكاتبهم بالكتب ، ولقد رأى ابن حزم تلك الكتب ، وروى كثرتها ، فقد جاء فى نفح الطيب ما نصه :

« قال ابو محمد بن حزم اخبرنى تليد الخصى ، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بنى مروان أن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ،

وفى كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير ،

وإن كثرة الكتب تجعل للباحث عدة أساتذة لم يخاطبهم ولم يخاطبوه ، ولكنهم سجلوا علومهم فخاطبوا الأجيال جميعاً ، وتلقى عليهم بهذا الاعتبار ، وبذلك يصعب على الباحث أن يعرف من تأثر بهم العالم الذى يدرسه إلا إذا أخبرنا هو عن أشد العلماء تأثيراً فى نفسه ، أو أشد الكتب إيحاءً فى فكره ، وبعثا له ، فإن أساتذته يتعددون ، والمجهولون منهم أكثر من المعروفين ، والمذكورون أقل من المغمورين ، إلا ما تثبته المشابهة ، والمشاركة فى الفكرة ، ويثبت معه الالتقاء الفكرى بين المتشابهين .

وإذا كانت الكتب كثيرة تلك الكثرة فى عصر ابن حزم ، والتلقى كبيرا على ذلك النحو ، فإنه يكون على الباحث فى أثناء الدراسة أن يتعرف الأفكار التى كانت تسود ، والعلوم التى كانت مدونة ، والمبسوطات المختلفة فى العلوم ، والكتب الجامعة التى يظن ان ذلك العالم الجليل تخرج عليها ، كما تخرج على الشيوخ الذين خاطبهم ودرس عليهم .

١٦ — وإن عصر ابن حزم كان عصر الاضطراب السياسى ، فهو عصر انتهاء دولة وابتداء أخرى ، والناس بينهما فى مضطرب من الأفكار والمنازع ، وقد اختلفت الولاية والأولياء ؛ وأمر الرعايا كان بين الأمراء المتنازعين ، لقد عاصر ابن حزم آخر الأمويين فى الأندلس ، فرأى دولة بنى أمية ينحدر سلطانها ، ويهوى الأمر فيها إلى أحد أوليائها أبى المنصور العامر ؛ ثم رأى الأمر يعود إليهم ثم يخرج ، وهذا كله فى عصر واحد .

وفى الحق إن الشعب الأندلسى كان منصرفا عن ذلك الاختلاف ، فلم يكن معنيا بالسياسة والسياسيين ، كالشان فى المشرق فقد كان الشعب يشترك فى الاضطرابات السياسية ، أو يكتوى بنارها ، أما الشعب الاندلسى فقد ابتعد عنها ، ولم يشترك فيها ، ولم يكتو بنارها ، إلا بعد أن أصبح بأس الأمراء بينهم شديداً ، وانتهزها أولا أعداء الأمويين من البربر ، ثم انتهزها العدو الذى كان يتربص

بالمسلمين الدوائر ؛ فأكلها كلها قطعة قطعة ، وسبحان من يرث الأرض ومن عليها .

وإن ابن حزم من أسرة عملت فى السياسة ، وكان له ولأبيه فيها شأن أى شأن فقد كان أبوه وزيرا ، ثم صار هو من بعده وزيراً ، وذاق حلو الولاية ومرها ، أولا ، ثم لم يذق من بعد ذلك فيها إلا مرا ، ولذلك تركها إلى العلم فأمد العالم بتلك الارسال من الفكر ، وذكر اسمه فى الخالدين ، لا بسلطان الرياسة والسياسة ، بل بسلطان العلم ، وإن ما يتصل بالروح يبقى ، وما يتصل بالمادة يفنى ، وإن لذلك موضعه من درسنا بعناية الله تعالى .

١٧ — وإذا كان للبيئة الطبيعية أثر فى تكوين الفكر أو فى اتجاهه فإن ابن حزم عاش فى الأندلس بجبالها الرائعة ذات المنظر البهيج التى زينها رب العالمين للناظرين ، ورياضها الفيحاء ، وخصبها الطيب ، ومروجها الخضراء ، فقد كانت حقاً فردوساً ، وكانت ريحانة الإسلام ؛ كل شىء فيها جميل ، أنهار جارية ، وعيون ثرة تفيض بالماء فى الجبال والوديان .

وإن لذلك أثره فى نفس الكاتب تمده بالصفاء ، ودقة الحس ، وارهاف الذوق ؛ وقد كان ذلك واضحاً فى ابن حزم ، فقد كان الكاتب الأديب الذى سُحر بالجمال فى كل شىء فى الفطرة والكون والإنسان ، وبدا ذلك فى أسلوبه الرقراق ، وجمال تعبيره وحسن تصويره .

ولكننا مع ذلك نراه الفقيه العنيف فى تعبيره ، الشديد فى خصومته ، حتى ليرمى بأنه عرف العلم ولم يعرف سياسة العلم ، كما ذكرنا آنفاً ، ذلك لأن حياة ذاك العالم الجليل فى ذلك الفردوس لم تكن هادئة ؛ بل إن ذلك الوزير الذى ساس وحكم ، تعرض لأشد الأذى ، فنفى وسجن ، قد تقلب فى أعطاف النعيم فى صدر حياته ، ثم تقلب بعد ذلك فى جحيم من الاضطهاد فى الشطر الأخير من حياته ، لم يكن فى المال قلا ، وإن كان قد فقد منه الكثير فى إبان اضطهاده ، ولكن الباقى لم يكن قليلا ، بحيث يجعله فى المال قلا .

ولقد كان أشد الناس مناوأة له وتحريضاً عليه العلماء كما ذكرنا ، ولقد كانوا ينكرون عليه ظاهريته ، وينكرون عليه خروجه عليهم ، فلما تصدى للرد عليهم نالهم بمثل ما يحس به نحوهم ، وإن كانت ألفاظه حادة جافية ، فأفعالهم نحوه كانت أجفى وأحد .

ومن أجل ذلك وجدنا ذلك الأديب المرهف الذوق والوجدان عنيفاً فى تعبيره عن مخالفيه وقد سبقوه هم بالشدة ، ومناصبة العداوة ، ولذلك كله موضعه من البيان .

١٨ — هذه صور ليست كاملة التصوير عرضناها عرضاً سريعاً ، ليرى القارئ الكريم منهاجنا وما سنسلكه ، وما سنتبعه فى دراستنا لذلك الإمام الفقيه ، والباحث المستقصى ، والمجادل القوى ، والكاتب الأديب .

وإن ذلك المنهاج مع صعوبة تحقيقه على الوجه الأكمل ، أو القريب من الكمال يوجب علينا أن نضيف أبواباً فى الدراسة لم تكن فى كتب الأئمة الذين سبقنا إليهم بالكتابة ، فإنه لا يسوغ لنا أن نكتب فيه من غير أن نتصدى لأسلوبه فى نثره الفنى ، وإن ذلك إن لم يكن من عمل الفقهاء فإنه لا يصح أن يفوت من يترجم له ، ويتكلم فى حياته ونواحى نشاطه المختلفة ، ولا شك أن ذلك يكون بإيجاز لا إطناب فيه ، أو بالأحرى سيكون بإلمامة من غير استفاضة ، حتى لا تخرج عن الغرض المقصود ، والغاية المنشودة ، وهى دراسة ابن حزم العالم الفقيه ، والعالم الإسلامى . ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يسهل لنا الصعب ، ويهيئ لنا من أمرنا رشدا .

القسم الأول

حياته وعصره

ابن حزم

مولده (٣٨٤ – ٤٥٦ هـ)

١٩ – سمه على بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن سفيان ابن يزيد ، وكنيته أبو محمد ، وهى التى كان يعبر بها فى كتبه ، وشهرته ابن حزم .

مولده : لا يكاد الباحث الدارس يجد عالماً عظيماً قد عرف وقت ميلاده بطريق التعيين ، ولكن يعرف وقت وفاته بالتعيين ، لأنه ولد مغموراً ، ومات مشهوراً ، فكان وقت الولادة غير معلوم على وجه التحقيق ، ووقت الوفاة كان معلوماً ، وإن ابن حزم على غير ذلك فقد عرف وقت ولادته ، وعين لا بالسنة فقط ، بل بالشهر واليوم ، وجزء اليوم الذى ولد فيه ، وذلك لأنه كتب ميلاده لأحد معاصريه فى رسالة أرسلها إليه ، فقد كتب إلى القاضى صاعد [1] أنه ولد فى آخر يوم من أيام رمضان سنة ٣٨٤ ، وكانت ولادته فى تلك الليلة بعد الفجر وقبل طلوع الشمس .

وإن ذلك التعيين يدل على عناية أسرته بتحرير تاريخ ولادة آحادها ، وإلا ما تسنى لابن حزم أن يعرف ميلاده بذلك التعيين الدقيق ويدل على تحضر الأندلس ، وعناية أهليها بأخبار مواليدها ، وعلى رفعة شأن تلك الأسرة حتى كانت تعنى هذه العناية .

٢٠ – ولقد أجمع كتاب سيرة ابن حزم على ذلك التاريخ لم يختلفوا فيه ، ولكن جاء فى معجم الأدباء لياقوت عن صاعد الذى ذكر تاريخ هذا الميلاد ما نصه « وكتب إلىّ بخط يده إنه ولد بعد صلاة الصبح من آخر يوم من شهر

---

(١) هو القاضى صاعد بن احمد الجيانى الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ ، وله كتاب اسمه طبقات الأمم .

رمضان وهو ابن ثنتين وسبعين سنة إلا شهراً »[1] ونظرة يسيرة إلى ذلك النص تثبت أن ثمة خطأ فى النسخ ، لأنه إذا كان الثابت أنه توفى فى آخر شعبان سنة ٤٥٦ كما هو مذكور فى معجم الأدباء ، فإنه لكى يعيش ثنتين وسبعين سنة إلا شهراً يجب أن تكون ولادته فى آخر رمضان سنة ٣٨٤ لا سنة ٣٨٣ ، إذ على مقتضى أن ولادته ٣٨٣ ، ووفاته سنة ٤٥٦ يجب أن تكون سنه عند الوفاة ثلاثاً وسبعين ولا تكون ثنتين وسبعين ، وعلى ذلك يكون التحريف فى النسخ ثابتاً بدليل من ذات نص ياقوت ، وفوق ذلك فياقوت قد أسند التاريخ إلى صاعد الذى أسند إليه الجميع ، وحكوا عنه أن ابن حزم كتب إليه بأن ولادته سنة ٣٨٤ لا سنة ٣٨٣. وقد كان مولده بقرطبة بالجانب الشرقى .

جنسيته

٢١ — علا ابن حزم بعلمه ، ولم يعل بنسبه ، ولقد كان من أسرة لها شأن فى الوزارة فى حكم الأندلس ، وكان هو وزيراً لبعض الأمراء ، ولكنه رأى الشرف والسلامة والعزة فى أن ينصرف إلى العلم ، فعلا بالعلم ، ودوى فى التاريخ اسمه إماماً فى الفقه ، ومؤرخاً ، وكاتباً وشاعراً .

وقد ذكر أنه ينتمى لأسرة فارسية ، وذلك أن جده يزيد كان فارسياً ، وكان مولى ليزيد بن أبى سفيان أخى معاوية الذى ولاه أبو بكر إمرة الجيش الأول الذى ذهب لفتح الشام .

وعلى ذلك فهو قرشى بالولاء ، فارسى بالجنس ، وإنه لذلك الولاء كان يتعصب لبنى أمية ، يعادى من عاداهم ويوالى من والاهم ، وإن ذلك من الوفاء الذى كان فى معدن ابن حزم ، وكان متغلغلا فى صميم نفسه ، حتى إنه أخص سجاياه ، وأشرف ما عرف به .

---

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٧ طبع الرفاعى .

وقد رحل جده الأعلى مع البيت الأموى إلى الأندلس ، لما رحلوا إليها ، وأنشئوا ملكهم بها ، وقد نزلت أسرته فى قرية منت ليشم من إقليم الزاوية من عمل أونبة التى هى من كورة لبلة من عرب الأندلس[1] وأول من وفد إلى الأندلس جده الأعلى خلف ، وقد كان لهم شأن من يوم أن نزلوا ، حتى لقد قال الفتح ابن خاقان « بنو حزم فتية علم وأدب وثنية مجد وحسب ، فلهم رفعة العلم ورفعة الجاه والمجد » .

٢٢ — هذا ما يقرره الأكثرون من المؤرخين ، ولكن يخالفهم أبو مروان ابن حيان فيروى عنه ياقوت فى معجمه ما نصه : « كان من غرائبه انتماؤه لفارس واتباع أهل بيته له فى ذلك بعد حقبة من الدهر ، تولى فيها أبوه الوزير المُعَقَّل فى زمانه . الراجح فى ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم لبنى أمية أولياء نعمته ، لا عن صحة ولاية لهم عليه ، فقد عهده الناس خامل الأبوة مولد الأرومة من عجم لبلة ، جده الأدنى حديث عهد بالاسلام ، لم يتقدم لسلفه نباهة ، فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذى بنى بيت نفسه فى آخر الدهر برأس رابية ، وعمّده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأى ، فاغتدى جرثومة سلف لمن نماهم ، أغنتهم عن الرسوخ فى أول السابقة ، فما من شرف مسوق إلا عن خارجية ، ولم يكن إلا كلا ولا ، حتى تخطى علىّ هذا رابية لبلة ، فارتقى قلعة اصطخر من أرض فارس ، فالله أعلم كيف ترقاها ، إذ لم يكن يؤتى من خطل ولا جهالة ، بل وصله بها واسع علم ووشيجة رحم معقوقة ، بلها بمستأخر الصلة رحمه الله »[2]

٢٣ — وترى من هذا النص أن ابن حيان معاصره يشك فى صحة نسبته لفارس ، وفى أصل ولائه لبنى أمية ، ويزكى ذلك بأنه لم يكن قبل ذلك الادعاء

(١) معجم الأدباء صفحة ٢٣٧ الجزء المذكور .

(٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٥٠ والذخيرة لابن بسام ص ١٤٣ — المجلد الأول من القسم الأول .

معروفا إلا بأنه من عجم لبلة ، وأن جده الأدنى قد انتقل من النصرانية إلى الاسلام ، وعجب كيف ينتقل من رابية ليلة بالأندلس إلى قلعة اصطخر بفارس ، ثم يذكر أنه لم يكن لهم مجد ولا ذكر قبل أبيه ، وأن أباه هو الذى كون ذلك المجد لمن جاه بعده ، ذلك كلامه وهذا شكه ، ولنلق عليه نظرة صغيرة :

إن كلامه فيه تضارب مع كلام الفتح بن خاقان ، لأن الفتح بن خاقان يقول إن بنى حزم فتية أدب وثنية مجد وحسب ، فلهم مجد وحسب ، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا كانت لهم عراقة وشهرة ، وفوق ذلك فإن النسب الفارسى أثبته له المقرى ، والذهبى وغيرهما فى تاريخه ، ويكاد يكون موضع إجماع ولقد قال الذهبى فى تعريفه ، نقلا عن صاعد معاصر ابن حزم : « هو العلامة أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح الأموى مولاهم ، الفارسى الأصل الأندلسى القرطبى »[1] .

ولا شك أن نسبته إلى الفرس هى المشهورة ، وقد نقلها الأكثرون عن القاضى صاعد الجيانى ، وهو معاصر ، وابن حزم ذكر ذلك عن نفسه ، ولم يكذبه أحد من معاصريه إلا ما شكك به ابن حيان ، ولعله من تشنيع الفقهاء الذين ناضلهم ابن حزم ، وكان عنيفاً فى نضاله معهم ، ومجادلته إياهم ولذلك لا نستطيع أن نكذب دعواه ، لمجرد ما يثيره خصومه من قول قد تكون العداوة هى الدافعة إليه .

٢٤ — ويهمنا فى هذه القضية ابتداء إسلام أسرته ، أكانوا على النصرانية حتى أسلم جده الأدنى سعيد كما تشير عبارة ابن حيان ، أم أن أسرته عريقة فى الإسلام ، قد انتقلوا مسلمين من المشرق مع الأمويين ؟ إن ذلك بلا ريب مبنى على قضية أصله ، فإنه إذا كان أصله فارسيا ، وولاء جده ليزيد بن أبى سفيان ، فإن إسلامه يكون قديما ، إذ يكون جده الذى عقد الولاء كان مسلما ، كما

---

(١) المقرى جـ ٦ طبع الرفاعى ص ٢٠٣

هو الشأن فى عقد الولاء ، وذلك ولاء الموالاة ، يتفق فيه اثنان أحد عربى مسلم والآخر أعجمى مسلم على أن يعقل العربى عنه إذا جنى ويرثه إذا مات ، ويكون منهم بمقتضى هذا الولاء وعلى ذلك يكون المسلم الأول فى أسرته هو جده الأعلى يزيد ، وعلى ذلك يكون إسلام هذه الأسرة يرجع إلى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

وإن ذلك هو الذى نختاره بمقتضى هذه الروايات المتواترة ، أما ما أثاره ابن حيان فلا إثبات له ، فلا يلتفت إليه ، ولا سبيل لتكذيب ابن حزم فيما ذكره هو عن أسرته ، ولا قول لأحد فيها ، ولم يشتهر ابن حزم فى قومه بالكذب ، وقد كان يصك خصومه صك الجندل ، فرموه بطول اللسان وحدة القول ، ولم يرموه بالكذب ، ولقد كان أخص صفاته الوفاء ، والوفاء والكذب نقيضان لا يجتمعان . وما كان مثل ابن حزم فى حاجة إلى ادعاء نسب يزدهى به ، وقد ازدهى بحلتين هما العلم ، والجاه بين الناس ، فلا مطمع له فى هذا الباب .

نشـــأته

٢٥ — نشأ ابن حزم فى بيت عز ومال وجاه عريض ، وكان يعتز ببيته ، ويعتز بأنه طلب العلم لا يبغى منه مالا ولا جاهاً ، بل يبغى به النور . ويروى فى هذا أنه تناظر مع الباجى شارح الموطأ ، فقال الباجى « أنا أعظم منك همة فى طلب العلم ؛ لأنك طلبته وأنت معان عليه ، فتسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق ، فقال له ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك ؛ لأنك إنما طلبت العلم وأنت فى هذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالى ، وأنا طلبته فى حال ماتعلمه وما ذكرته ، فلم أرج به إلا علو القدر العلمى فى الدنيا والآخرة »[1].

نشأ ابن حزم ربيب النعمة فاستحفظ القرآن ، ويقول إنه حفظه فى بيته

(١) نفح الطيب للمقرى جـ ٦ ص ٢٠٢ طبع فريد الرفاعى .

حفظه إياه النساء من الجوارى والقريبات ، وإنه ليذكر ذلك فى كتابه طوق الحمامة فيقول :

« لقد شاهدت النساء ، وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيرى ؛ لأنى ربيت فى حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال إلا وأنا فى حد الشباب ، وحين تفيل [1] وجهى ، وهن علمننى القرآن ، وروينى كثيراً من الأشعار ، ودربننى فى الخط ، ولم يكن وكدى وإعمال ذهنى مذ أول فهمى ، وأنا فى سن الطفولة جداً ، إلا تعرف أسبابهن ، والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك ، وأنا لا أنسى شيئاً مما أراه منهن ، وأصل ذلك غيرة شديدة طبعت عليها ، وسوء ظن فى جهتهن فطرت به ، فأشرفت من أسبابهن على غير قليل [2] » .

٢٦ — سقنا هذا الكلام الذى سجله ابن حزم فى تلك الرسالة الخريدة الفريدة فى بابها ؛ لأنه يبين لنا نشأته الأولى ، وأنه تربى فى أحضان النساء تربيته الأولى ، فأرهفن حسه ، وأنه فى نشأته الأولى تعلم الكتابة ، وتدرب على الخط ، ليكون خطه جيداً ، وأنه حفظ أشعاراً كثيراً وأن النساء هن اللائى تولين تلقينه ذلك كله ، وقد قال إنهن علمنه القرآن ، ولم يقل إنهن حفظنه ؛ لأنه يظهر أنهن كن يحفظنه ، ويشرحن له بعض ما اشتمل عليه من قصص وأخبار ، وشىء آخر تنبىء عنه هذه الكلمة ، وهو أنه مفطور على سوء الظن ، وهذا يفسر لنا ابن حزم فى قابل حياته ، ولعله السبب فى النفرة التى كانت مستحكمة بينه وبين كثير من علماء عصره ، وأنه كان يسارع إلى اتهام نيات من يخالفه ، ويصكه بالقول العنيف صك الجندل ، بل إن ذلك الظن السيىء بالناس هو الذى جذبه من السياسة ولأوائها إلى العلم وهدأته ، فإنه نفر من خلطة الناس إلى الأنس بالكتب ، ووجد فى الكتاب الأنيس الذى لا يرتاب فيه ، والصديق الذى لا يشك فى صدق مودته.

(١) تفيل معناها زاد أى كبر وجهه وتم نموه

(٢) طوق الحمامة ص ٥٠ طبع القاهرة .

٢٧ — تعلم ابن حزم تعلمه الأول بين النساء ، ولكن أباه الذى كان قائماً على تربيته معنياً به العناية كلها كان لا ينى عن مراقبته وملاحظة ميوله واتجاهاته ، ولقد حكى هو تلك المراقبـــة وأنها كانت سبب عفته مع ملازمته للنساء والعيش الرافغ وحياة النعيم ، قال :

« كان السبب فيما ذكرته أنى كنت وقت تأجج نار الصبا وشرة الحداثة وتمكن غرارة الفتوة مقصوراً محظراً على بين رقباء ورقائب ، فلما ملكت نفسى وعقلت صحبت أبا الحسين بن على الفاسى فى مجلس أبى القاسم عبدالرحمن بن يزيد الأزدى شيخنا وأستاذى رضى الله عنه ، وكان أبو الحسين المذكور عاقلا عاملا عالما ممن تقدم فى الصلاح والنسك الصحيح فى الزهد فى الدنيا ، والاجتهاد للآخرة ، وأحسبه كان حصوراً ؛ لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملة ، علماً وعملا ، وديناً وورعا ، فنفعنى الله به كثيراً ، وعلمت موضع الإساءة وقبح المعاصى ، ومات أبو على رحمه الله فى طريق الحج »[1] .

٢٨ — هنا يكشف لنا ابن حزم عن سر عفته واستقامته فى تلك الحياة الناعمة فيذكر أنها كانت مملوءة بالرقباء والرقائب ، أى النساء اللاءى كن يراقبنه ، وما أشد رقابة النساء ، عندما يكون المرء متعرضاً للفتنة بالنساء ، فإنهن يرقبنه فى كل شىء ، حتى فى خلجات الأعين ، وفى لمحات الوجه .

وتلك الرقابة المحكمة المفروضة عليه كانت ممن يملكها وهو أبوه الذى يحوطه بتلك الحياطة الكريمة ، فقد كان حريصاً كل الحرص على تربيته وتنشئته تنشئة قوية فى تلك الحلبة من النعيم .

وإن هذه الرقابة لم تكن وحـــدها ، بل كانت هناك قيادة نفسية مع تلك الرقابة الحسية ، فإنه ما إن شب عن الطوق ، حتى وجهه أبوه إلى صحبة رجل مستقيم النفس والخلق أخذ يشغل فراغه بمجالس العلماء ،

(١) طوق الحمامة ص ١٢٦ طبع القاهرة .

اختص من بين المشايخ بعزوف عن النساء ، حتى عن الحلال بالنسبة إليهن ؛ فلم يكن خلب كبده امرأة مهما تكن العلاقه حلالا لا حرمة فيها ذلكم الشيخ هو أبو الحسين الفاسى ، أعجب الغلام ابن حزم بذلك الشيخ الحصور ،كما سماه ، فكان ذلك الإعجاب سبباً فى أن غلق باب الانهواء فى الأهواء والشهوات فى قلبه ؛ ذلك بأن القدوة الصالحة تقود النفس وتؤثر فيها أكثر مما تؤثر العظات القولية ، والتوجيهات الكلامية .

٢٩ — تثقف ابن حزم فى تلك الحياة الهنيئة بما يتثقف به الناشىء فى وسط بيوت الأمراء والوزراء ، فحفظ القرآن وتعلمه ، وحفظ قدراً من الشعر ينطق لسانه ، واتجه إلى أفاضل الشيوخ يغترف من مناهلهم العـــذبة ، ويقتدى بأخلاقهم الفاضلة .

ومن الحق أن نقول إن ذلك العيش الرافغ الهنى ، وتلك السعادة الهادئة النـاعمة ، لم يستمرا لهذا الغلام الناشىء ، ولا لأسرته ، فقد كان أبوه وزيراً ، وقديماً قال الحكماء « من أكل من مال السلطان فقد سعى بقدمه على دمه » وكانت وزارة أبيه فى آخر عهد الأمويين الأول بالأندلس ، أى وقت انحلال الأمر من أيديهم ، وخروجه من سلطانهم إلى سلطان أبى منصور العامرى وأسرته ، وإذا كان الأمر كذلك لا يكون قرار واطمئنان للوزراء ومن على شاكلتهم فالنكبة تلحق بهم لا محالة عند تغير من كانوا له وزراء ، أو عاملين ، وكذلك كان ، وابن حزم يقص علينا فى حياته الناعمة هذه كيف كان تبدل النعيم أبؤساً ، وكيف كان يذوق منه كأسه المرة فى وسط ذلك العيش الحلو ، فهو يقول مشيراً إلى ما نزل بهم وهو فى الخامسة عشرة من عمره : « شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات ، وباعتداء أرباب دولته ، وامتحنا بالاعتقال والتغريب والإغرام الفادح والاستتار ، وأرزمت الفتنة ، وألقت باعها ، وعمت الناس وخصتنا ، إلى أن توفى أبى الوزير رحمه الله ، ونحن فى هذه الأحوال بعد العصر يوم السبت لليلتين

بقيتا من ذى القعدة عام اثنتين وأربعمائة [١] » .

كانت هذه هى المحنة الأولى التى رآها ، وذاق مرارتها فى وسط تلك العيشة الحلوة ، ولم تكن محنة قصد هو وأسرته فيها بالقصد فقط ، بل كانت الفتن والاضطرابات التى اعترت الدولة الأندلسية فى آخر حكم بنى عامر الذين استبدوا بالأمر دون الخليفة الأموى الضعيف هشام المؤيد ، فقد اضطربت قرطبة وصارت مستراداً للجيوش ينهبون فيها ويشردون أهلها من وقت الفتن التى ابتدأت سنة ٣٩٨ إلى ما شاء الله وأراد ، وقد اختص الجانب الغربى منها بالنهب ، حتى اضطرت أسرة ابن حزم إلى أن تهجر قصورها من شرق الأندلس إلى غربها ، وفى ذلك يقول ابن حزم :

« انتقل أبى رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقى من قرطبة فى ربض الزهراء إلى دورنا القديمة فى الجانب الغربى من قرطبة ببلاط مغيث فى اليوم الثالث . . . وذلك فى جمادى الآخرة سنة ٣٩٩ [٢] » .

وقد استمرت الإحن والفتن ، حتى اضطروا إلى الخروج من قرطبة إلى المرية ويقول فى ذلك : « ألقت الفتن جرانها ، وأرخت عزاليها ووقع انتهاب جند البربر منازلنا فى الجانب الغربى بقرطبة . . . ونقلت بى الأمور إلى الخروج عن قرطبة وسكنى مدينة المرية » [٣] وكان ذلك سنة ٤٠٤ — كما قال : « وضرب الدهر ضرباته ، وأجلينا عن منازلنا ، وتغلب علينا جند البربر فخرجت عن قرطبة أول المحرم عام أربع وأربعمائة [٤] » .

٣٠ — اعترضت تلك المحنة ابن جزم فى حياته الأولى فرنقت ذلك العيش

---

(١) طوق الحمامة ص ١١٠ طبع القاهرة .

(٢) الكتاب المذكور .

(٣) طوق الحمامة ص ١١٨

(٤) الكتاب المذكور ص ١١٢

ألفا كه ، ولعله كان الدرس الذى كان لا بد منه لكى تكتمل قوة نفسه ، فإن النعيم المطلق قد يحدث طراوة فى النفس لا يكون معها جد ، فلا تتمرس بالحياة ، ولا تذوق لذة العمل والجهد فيها ، ولذة الوفاق ، وعنف الخصام ، ويعرف حلو الحياة ومرها ، وكذلك كانت حياة ابن حزم كلها ، اختلطت فيها الشدة بالنعمة ، وطيب العيش بجهد الحياة ، فكان مزاجاً من الرقة والعنف ، ومن العواطف الناعمة ، والجدل الصارم .

طلبه للفقه والعلم

٣١ — تعلم ابن حزم فى حياته الأولى مايتعلمه أبناء الأكابر من كبار الدولة ، من حفظ الأشعار ، وحفظ القرآن ، والخط ، والكتابة ، وكان ذلك على أيدى النساء كما ذكرنا .

ولم يكتف أبوه بذلك بل جعل له رجلا تقياً وقوراً حصوراً يلازمه ، ويجلسه فى مجالس الشيوخ يستمع إليهم ، ويتلقى عليهم ما تدركه سنه ؛ ذلك الرجل هو أبو الحسين بن على الفاسى كما ذكرنا وقد تلقى مع ذلك فى هذا الوقت العلم على أحمد بن الجسور ، وروى عنه الحديث ، فقد جاء فى كتاب طوق الحمامة مانصه : « حدثنا أحمد بن محمد بن الجسور ، عن أحمد بن مطرف عبيد الله بن يحيى عن أبيه عن مالك عن حبيب بن عبد الرحمن الأنصارى عن حفص بن عاصم أن رسول الله ﷺ قال سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله ، إمام عادل ، وشاب نشأ فى عبادة الله عز وجل ، ورجل قلبه معلق بالمسجد ، إذا خرج منه يعود إليه ، ورجلان تحابا فى الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه ، ورجل دعته امرأة ذات حسب ، فقال إنى أخاف الله ، ورجل تصدق صدقة فأخفى حتى لا تعلم شماله ماينفق يمينه » [1] كما ذكر أنه روى عن الهمدانى ،

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٥

سنة ٤٠١ ، فيقول حدثنا الهمذانى فى مسجد القمرى من قرطبة سنة ٤٠١[1] فرواية هذا الحديث تبين لنا أن ابن حزم روى عن أحمد بن الجسور ، واحمد ابن الجسور توفى سنة ٤٠١ وإذن فابن حزم تلقى الحديث وطلبه قبل أن يبلغ السابعة عشرة ، وإن سياق حياته كلها تدل على ذلك ، فقد كان يذهب مع مربيه أبى الحسين الفاسى ، ويحضر مجالس العلماء . وإذا كان الحديث والفقه أخوين متلازمين لا يمكن أن يطلب الحديث إلا مع الفقه ، أوعلى الأقل المعارف الأولى فى الفقه ، فلابد إذن أن نقول إن ابن حزم قد ابتدأ يتلقى الفقه فى سنيه الأولى ، وليس من المعقول إن يكون أبوه الذى عنى بتربيته تلك العناية يهمله ويتركه من غير أن يعلم المعارف الأولى فى الفقه كالصلاة فرائضها ونوافلها ، هذا هو المعقول فى ذاته ، وهو الذى يتفق مع السياق التاريخى .

٣٢ — طلب ابن حزم علوم الدين فى صدر حياته ، وسار به أبوه فى طريق العلم ، ولكن ياقوت يقول فى معجم الأدباء راويا عن أبى محمد بن العربى مانصه :

« أخبرنى الشيخ الإمام أبو محمد على بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة لرجل كبير من إخوان أبيه فدخل المسجد قبل صلاة العصر ، والخلق فيه ، فجلس ولم يركع ، فقال له أستاذه يعنى الذى رباه بأشارة أن قم فصل تحية المسجد ، فلم يفهم ، فقال بعض المجاورين له : « أبلغت هذه السن ، ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة ، وكان قد بلغ حينئذ ستة وعشرين عاماً ، قال فقمت وركعت وفهمت إذن إشارة الأستاذ إلى بذلك . . قال فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحياء من قرابة الميت دخلت المسجد فبادرت بالركوع ، فقيل لى اجلس اجلس ليس هذا وقت صلاة ، فانصرفت عن الميت وقد خزيت ولحقنى ما هانت على به نفسى ، وقلت للأستاذ : دلنى على دار الشيخ الفقيه المشاور أبى عبدالله بن دحون فدلنى فقصدته من ذلك المشهد ، وأعلمته بما

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٥

جرى فية ، وسألته الابتداء بقراءة العلم ، واسترشدته ، فدلنى على كتاب الموطأ لمالك بن أنس رضى الله عنه ، فبدأت به عليه قراءته من اليوم التالى لذلك اليوم ، ثم تتابعت قراءتى عليه ، وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام ، وبدأت بالمناظرة » (١) .

٣٣ — هذا الخبر لا يتفق من حيث حد السن المذكورة فيه مع السياق التاريخى الذى ذكرناه ، ومثله ما روى عن أبى محمد بن العربى أيضاً عن ابن حزم إذ قال : إنى بلغت هذا السن أى سن ست وعشرين سنة ، وأنا لا أدرى كيف أجبر (٢) صلاة من الصلوات » (٣) .

وإن هذه السن لا تتفق مع السياق التاريخى ، ووجه عدم اتفاقهما أنه ثبت أن ابن حزم تلقى عن أحمد بن الجسور الحديث ، ومستحيل أن يعرف رواية الحديث ، ولا يعرف تحية المسجد ، وأيضاً فإنه قد ثبت أن أبا الحسين الفاسى كان يذهب به إلى مجالس كبار العلماء فمستحيل أن يكون مع تلك العناية يجهل تحية المسجد ، وإن طبيعة الحياة التى كان يحياها ابن حزم تكذب ذلك ، فلقد كان ابن حزم ابن وزير كبير ، من كبراء الدولة وقد بلغ سن الرجولة ، فلا يمكن أن يكون جاهلا تحية المسجد ، لأن ذلك يؤدى حتما إلى أن نقول إنه لم يدخل المسجد قبل ذلك أو لم يدخله إلا نادراً ، وذلك غير معقول بالنسبة لرجل ذى جاه بلغ السادسة والعشرين .

وإن الخبر فى ذاته يحمل دليل بطلان أن يكون ابن حزم فى هذا السن ، وذلك لأنه ذكر أن مربيه وأستاذه قد صحبه ، وأشار إليه بذلك ، ومن كان فى السادسة والعشرين وبلغ مرتبة الوزارة لا يذكر الناس من يشير إليه على أنه مربيه .

---

(١) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٤١ — ٢٤٢

(٢) أجبر الصلاة لعل المراد منه أسجد سجدة السهو التى تجبر الصلاة .

(٣) معجم الأدباء .

وإن المعقول أو القريب من المعقول أن يكون ذلك وهو فى السادسة عشرة من عمره ؛ وأن يكون فى الكلام تصحيف من النساخ ؛ قد كتبوا بدل العشر عشرين .

ولكن قد يقول قائل إن ذلك كلام مستقيم بالنسبة لهذا الخبر ، ولكن كيف يمكن التخلص من الخبر الآخر الذى يقول : « قال أبو محمد بن العربى : « على الإمام أقام فى الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنه ستا وعشرين سنة ، وقال إننى بلغت إلى هذا السن ، وأنا لا أدرى كيف أجبر صلاة من الصلوات » .

وإن راوى هذا الخبر كسابقه تلميذ لابن حزم ، فكيف يمكن أن يقال إنه لا يعرف كيف يسجد للسهو « وهو فى السادسة والعشرين من عمره » وإنى أقول إن السهو فى الصلاة ليس كثير الوقوع ، بل هو قليل الوقوع ولعله ينساه ، ولا يذكره ، واشتغاله بالسياسة وغيره قد ينسيه إياه ، ولكن الخبر ونسبته إلى تلميذه مع ذلك فيه نظر ؛ لأنه يقرر أنه قد ترك السياسة وانصرف للعلم انصرافا تاماً فى السادسة والعشرين من عمره ، مع أنه من الثابت أنه وزر لعبد الرحمن الخامس المسمى المستظهر الذى بويع بالخلافة فى رمضان سنة ٤١٤ ، وكانت سن ابن حزم إذ ذاك نحو الثلاثين .

لذلك لا نستطيع أن نقبل مثل هذه الأخبار كابتداء لتعلم ابن حزم الفقه ، لأنها فى ذاتها موضع نظر ، ولأنها تناقض سياق حياته ، ولأنها فيما يظهر قد دخلها التصحيف .

٣٥ — ولسنا نستطيع أن نقول إنه لم ينصرف إلى العلم إلا بعد أن تولى الوزارة ، فإنه كان قبل أن يتولى الوزارة يعيش عيشة لابد أنه ينصرف فيها إلى العلم ؛ إذ لم يتول الوزارة أو أعمال السياسة قبل سنة ٤٠٨ فهل كان يقضى هذه الحياة لاهيا لاعباً عابثاً ؛ إنه لم يعرف بذلك ، بل إنه الجد كله ، وإن كانت كتابته فى الحب تدل على نفس ألوف عطوف ، تميل نحو الحب والمحبين

في عفة ظاهرة ، واستقامة نفس ، حتى لقد كان استشهاره بالجد مسوغا لأن ينكر الناس فى العصور الأخيرة نسبة القول فى الحب والمحبين إليه .

طلب ابن حزم العلم قبل السياسة ، وانصرف إليه انصرافا كاملا ، وإن كانت حياته إبان ذلك غير قارة ولا ثابتة فهو ينتقل من قرطبة للتخريب الذى أصابها إلى المرية ، ثم يقبض عليه ويسجن ، ثم ينتقل إلى بلنسية ، ثم إلى القيروان ، وهكذا يعيش فى ترحال غير مستقر ، لا يقضى وقته فى بلد إلا فى الدرس ، والاطلاع والبحث والتنقيب .

ومهما يكن من الأمر فإنه لم ينصرف انصرافا كليا إلى الفقه فى صدر حياته العلمية ، بل كان يدرس الحديث والأدب والأخبار ، وبعض العلوم العقلية والفلسفية ؛ ومع ذلك كان يناظر ويجادل ، ولقد قال الذهبى فى كتابه (تذكرة الحفاظ) عن بعض معاصريه : « بينما نحن ببلنسية ، ندرس المذهب (أى مذهب مالك) إذا بأبى محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب ، ثم سأل الحاضرين عن شىء من الفقه أجيب عنه فاعترض فيه ، فقال له بعض الحاضرين : « هذا ليس من منتحلاتك ، فقام وقعد ، ودخل منزله ، فعكف ووكف منه وابل ، فما كف وما كان بعد أشهر حتى قصدنا إلى ذلك الموضع فناظر أحسن مناظرة قال فيها ، « أنا أتبع الحق واجتهد ولا أتقيد بمذهب »

٣٦ — نستطيع بمقتضى هذا الخبر ، وسياق حياته أن نقول إن ابن حزم كان عاكفا على العلم من منذ نعومة أظفاره ، وأنه كان يدرس العلوم الإسلامية عامة ، وأخصها الحديث والأخبار ، وأنه لم ينصرف إلى الفقه إنصرا فاجعله إماما فيه وصاحب رأى من غير تقليد لأحد ، غير الصحابة وكبار التابعين إلا بعد ان ذهب إلى بلنسيه ، وأقام فيها ، ووجد طائفة من العلماء هنالك يذاكرهم العلم ويذاكرونه .

وإنه يحدثنا أنه ذهب إلى بلنسية وأقام فيها ، فقد قال : « ركبنا البحر قاصدين

بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد ، وساكناه بها .

وقد كان ذلك بعد نفيه سنة ٤٠٧ ﻫ بعدة أشهر ، فكأنه كان فى بلنسية فى آخر سنة ٤٠٧ أو أول سنة ٤٠٨ ، وقد ذهب إليها لينا صر عبد الرحمن بن محمد ويدعو إليه ، فاشتغل بالعلم .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه من المؤكد أن دراسته للفقة منصرفا إليه متجها إلى الإمامة فيه كانت حول سنة ٤٠٨ ، أى أنه من هذا الوقت انصرف إلى الفقه ، أو أعطاه أكبر عناية من غير أن ينقطع عن أبواب العلم الإسلامى الأخرى .

٢٧ — وقد اتجه أول ما اتجه إلى الفقه المالكى ، فقد كان هو المذهب السائد فى الاندلس فوق أنه المذهب الرسمى للدولة، ولقد روى أن ابن حزم قال إن مذهبين أنتشرا بقوة السلطان، مذهب أبى حنيفة بالمشرق، ومذهب مالك بالمغرب ، فكان من مقتضى المنطق أن يتجه ابن حزم إلى مذهب مالك ، بل كان المنطق أن يوجه إليه ، ولقد روينا من قبل أنه قرأ الموطأ على عبد الله بن دحون ، وقد تتابعت قراءته الفقه عليه وعلى غيره من العلماء ولكن يظهر أن ابن حزم القارئ الباحث قد اطلع على نقد محمد بن ادريس الشافعى لمذهب الإمام مالك وإن كان شيخه ، فقد روى عنه أنه قال مقالة أرسطوا فى أفلاطون : أحب مالكا ولكن محبتى للحق أكثر من محبتى لمالك ، لابد أنه قرأ كتاب اختلاف مالك ، الذى جاء فيه أن مالكا جعل الفرع أصلا والأصل فرعا ، ولا بد أنه علم أن الشافعى تردد فى نقد مالك حتى علم أن بعض أهل الأندلس يستسقون بقلنسوة مالك ، فاستخار الله وكتب نقده ليبين للناس أن مالكا بشر من البشر .

لابد أنه قرأ فيما قرأ ذلك ، حتى انتقل من المذهب المالكى إلى المذهب الشافعى فإن ذلك يرضى نزعته الفكرية ، ورغبته الشديدة فى الانتقال الفكرى ، والتحرر من كل القيود إلا ما كان من صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم .

لا بد لنا من أن نفرض أنه اطلع على مأثورات للشافعى ترضى نزعته الفكرية

فإنه ليس بين أيدينا ما يبين لنا السبب الذى من أجله انتقل من المذهب المالكى إلى المذهب الشافعى ، وإذا لم يكن السبب معروفا فلا بد أن نفرض فرضا يكون قريبا من الواقع ليسد الخلة ، ونجد أن روح النقد والتحرر الفكرى الذى ظهر فى ابن حزم يتلاقى مع المأثور من كتابات الشافعى ، فإنك ترى فى مأثورات الشافعى مع كتاب اختلاف مالك اختلاف العراقيين ، والرد على سير الأوزاعى وجماع العلم ، وكلها كتب نقد وجدل ، وإن هذا يتفق كل الاتفاق مع روح ابن حزم ونزوعه الفكرى .

٣٨ — درس المذهب الشافعى ، ومن طريقه أطل على مذهب العراقيين ، ثم درس الفقه المأثور ، وغيره ، ولكن روحه التى لا ترضى بأن تبقى فى إطار مذهبى لاتعدوه لم ترض أن تبقى ساكنة تحت سلطان المذهب الشافعى ، ولعل الذى أعجبه فى المذهب الشافعى شدة تمسكه بالنصوص ، واعتباره الفقه نصا أو حملا على النص وشدة حملته على مالك عندما كان يفتى بالاستحسان والمصالح المرسلة ، وكتابته كتابا خاصا فى ابطال الاستحسان ، والاستحسان فى عرف الشافعى يشمل الاستحسان الاصطلاحى ، والمصالح المرسلة على ما بينا فى موضعه ، ولقد أخذ بعد ذلك يحلق فى النصوص .

ولكنه لم يلبث إلا قليلا فى المذهب الشافعى كما ذكرنا ، ثم رأى فيه ما رأى داوود الأصبهانى شيخ المذهب الظاهرى وتلميذ الشافعى ، يدعو إلى التمسك بالنصوص وحدها ، فلا طاب بالنهى أو الأمر إلا عن النص أو الأثر ، وإلا فالأمر على الأحكام الأصلية بالاستصحاب ، وقال كما قال داوود إن الأدلة التى ساقها الشافعى لإبطال الاستحقاق هى التى تبطل القياس .

ولقد كان ذلك لأنه كان بين اساتذته الذين تلقى الفقه عليهم مسعود بن سليمان ابن مفلت وهو عالم زاهد يميل إلى القول بالظاهر ، والاختيار من بين الأقوال المختلفه ، فراق له ذلك المنظر لأنه يطلق حرية فكره ، فلا يتقيد بالمذاهب المشهورة

بل يتقيد فقط بالنصوص والآثار ، ولذا كان يقول أخيرا « أنا أتبع الحق واجتهد ولا اتقيد بمذهب ».

٣٩ — كان ابن حزم يدرس كل ما يصل إليه من كتب ، وعلى كل من يلقاه من شيوخ ، درس الحديث على احمد بن الجسور ، وعلى ابى القاسم عبد الرحمن الأزدى ، وعبد الله بن دحون الفقه ، وعبد الله الازدى المعروف بابن الفرضى. وهذا كان قاضى بلنسية .

من هؤلاء الشيوخ وغيرهم تلقى ابن حزم ينابيع الإسلام الأولى فى الفقه والحديث وعلوم القرآن ، ومنهم من تلقى عليه علوم العربية .

وبعضهم تلقى عليه طائفة كبيرة من العلوم كالحديث والقرآن والنحو واللغة كعبد الرحمن الأزدى .

وبجوار هؤلاء العلماء الذى تلقى عليهم واختلط بهم ، وأخذ عنهم كان ثمة اساتذة آخرون لا نعرف أشخاصهم ، وقد تلقى هو على آثارهم ، وأولئك الذين زخرت بكتبهم مكاتب قرطبة والمرية وبلنسية والقيروان والشاطبة وغيرها من مدائن المغرب التى نزل بها ذلك الكاتب العبقرى والعالم الفذ ، والإمام الحجة ، ومن مجموع ماقرأ ، وتلقن واختبر وجرب تكونت شخصيته العقلية التى بهرت الأنظار واسترعت الأسماع ، ودوى اسمها فى التاريخ .

٤٠ — ولكن هل تولى ابن حزم بعد أن حصل على ذلك العلم الغزير التدريس وتخريج طائفة من التلاميذ كما حدث من غيره من العلماء الذين اتخذوا لهم حلقات للدرس فى مساجد قرطبة وغرناطة والمرية وبلنسيه والقيروان ؛ والذين تخرج عليهم ، وورد مواردهم العذبة ؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول : إن ابن حزم قد عنى بالدرس والاطلاع والقراءة فى صدر حياته حتى تكون له منهاج فقهى قائم بذاته لم يكن لغيره من المعاصرين ، ولكن لم يتجه إلى إعلان آرائه ودرسها إلا بعد أن اعتزل السياسة

وانصرف بكلتيه إلى العلم ونشره وتصديه للدفاع عن الإسلام مجادلا اليهود والنصارى، ومدافعا عن آرائه مجادلا العلماء، يأوى إليه الشباب من الشادين فى طلب العلم المعجبين به، وفى هذا العهد تكون له الأولياء والأعداء، وكان له محبون ومريدون قل عددهم، ومناوئون معادون كثر عددهم.

ولأجل أن نبين متى ابتدأ ينشر آراءه ويعلنهم ويلاحى عنها، ويناضل دونها يجب علينا أن نبين الأوقات التى كان يعمل فيها سياسيا أو يعاون فيها السياسيين .

عمله فى السياسة

٤١ — كان أحمد بن سعيد والد على بن حزم وزيرا من وزراء المنصور العامرى الذى استبد بالسلطان من هشام المؤيد الخليفة الأموى، ولذا قال ياقوت فى معجم الأدباء كان أبو عمر واحمد بن سعيد بن حزم أحد العلماء من وزراء المنصور محمد بن أبى عامر، ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبرين لدولتهما، ونرى أن احمد والد ابن حزم كان من أنصار الدولة العامرية عاون المنصور العامرى حتى إذا توفى سنة ٣٩٢ هـ عاون من بعده ابنه المظفر، حتى إذا كانت الاضطرابات التى ابتدأت سنة ٣٩٨ أخذ يعتزل الأمر، وينصرف عن السياسة، وقد اضطربت الامور فى قرطبة، فاضطر للانتقال من منازله الجديدة فى شرقى قرطبة إلى منازله القديمة فى غربيها، ثم مات سنة ٤٠٢ فى وسط هذه الاضطرابات المستمرة بسبب النزاع فى البيت الأموى، والحرب المستمرة بين المتنافسين فى الملك منهم، حتى لقد دفعتهم المنازعة بينهم أن يستعينوا بالنصارى الذين يتربصون بهم جميعاً الدوائر فاستعان الفريقان بهم، بل لقد مالأهم فريق ممالأة آثمة فترك لهم فتوح قشتاله التى انتصر فيها المنصور العامرى لتخذيلهم عن معاونة غيره، وهكذا خسر الفريقان وخسر معهما الإسلام، واكتسب خصومه كسبا أخذوه رخيصا بثمن بخس، وهو أن يسكتوا، وقد أخذ نصرا للمسلمين بالمهج والأرواح .

٤٢ — نشأ ابن حزم فى وسط ذلك البحر اللجى من الدماء، وقد كان قوى

النزعة كما سترى ؛ وكان وفيا لهذا البيت ، وقد رأى آل ذلك البيت يتناحرون ، ويأكل بعضهم بعضا ، فارتضى لنفسه ، وهو فى ميعة الصبا ما ارتضاه أبوه لنفسه من قبل ذلك بأن يكف عن نصرة فريق على فريق ، فزاد ذلك من انصرافه للعلم ، وتمسكه به مع طول الحسرة ، بل إنه فى سبيل هذا الهدوء اضطر للخروج من قرطبة التى استمر ازعاج البرابرة لها ، واصبحت مستراداً ومذهبا لخيل البربر والنصارى تعيث فيها فساداً ، وتمرج بالشر ، فتركها إلى المرية فى سنة ٤٠٤ ، وقد عكف على القراءة والدراسة والتلقى وملازمة الشيوخ الذين لم يجدوا هدوءا فى قرطبة فغادروها مضطرين طالبين الهدوء فى غيرها ، وكان فى العلم عزاء لنفس مثل نفس ابن حزم الذى نشأ فى النعيم .

ولكنه لم يترك فى هدوئه معتزلا السياسة بل عازفا عنها وعن أهلها ملازماً العلم ، فإن الاضطرابات المستمرة فى الأندلس عامة وقرطبة خاصة ، انتهت باستيلاء آل حمود عليها ، وأولئك علويون كان لهم سلطان فى سبتة بالمغرب ، وبين البيت العلوى والبيت الأموى ما بينهما جاهلية وإسلاماً ، والآن قد استولى البيت العلوى على قرطبة وما حولها ، وصار له سلطان فى الأندلس فلا بد أن يتتبع الأمويين ومن ينتمى إليهم ، وابن حزم هو وأسرته من مواليهم ، ولهم حظوة عندهم ، وكان أبوه من الوزراء ذوى السلطان فى دولتهم أو دولة أتباعهم ، ولذلك اتهمه خيران والى المرية من قبل الحموديين سنة ٤٠٧ بالعمل للبيت الأموى لإعادة السلطان إليه ، ولنترك ابن حزم يحكى لنا ذلك بقلمه ، فقد قال :

« ظهرت دولة الطالبية ، وبويع على بن حمود الحسنى المسمى بالناصر — بالخلافة ، وتغلب على قرطبة ، وتملكها ، واستمر فى قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار فى أقطار الأندلس ، وفى إثر ذلك نكبنى خيران صاحب المرية ، إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين — وقد انتقم الله منهم — عنى وعن محمد ابن اسحاق صاحبي أنا نسعى فى القيام بدعوة الدولة الأموية فاعتقلنا عند نفسه

شهراً ، ثم أخرجنا على جهة التغريب ، فصرنا إلى حصن القصر ، ولقينا صاحبه أبو القاسم عبدالله بن هذيل المعروف بابن المقفل ، فأقمنا عنده شهوراً فى خير دار اقامة ، وبين خير أهل وجيران ، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفا وأتمهم سيادة ، ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عندظهور أمير المؤمنين المرتضى عبدالرحمن ابن محمد ، وساكناه بها »[1] .

٤٣ — جذب ابن حزم للسياسة جذباً شديداً ، لأنه كان قد آثر العافية والهدوء والاطمئنان بالإقامة فى المرية ، ولكن أزعجه واليها بهذا الاتهام الذى انتهى بالاعتقال أولا ثم بالنفى والتغريت ثانياً .

ولكن التقريب لم يستمر أمداً طويلا ، ولم يكن فى التغريب تعذيب ولا اضطهاد ، بل إكرام ، ولقد انتهى التغريب بالذهاب إلى بلنسية ليعاون عبدالرحمن الأموى الذى ظهر من جديد فى أرض الأندلس يدعو لنفسه فى بلنسية ومن الغريب أن خيران الذى اعتقل ابن حزم ثم نفاه كان من أشد المعارضين لعبدالرحمن المرتضى الأموى الذى ذكره ابن حزم فى قوله ، وذلك لأن خيران نقل إليه أن على بن حمود يريد قتله ، فسبقه هذا بإظهار الخلاف عليه ، وأرسل يسأل عن بنى أمية فدل على عبدالرحمن هذا ، وهو عبدالرحمن بن محمدبن عبدالملك ابن عبدالرحمن الناصر ، وكان قد خرج من قرطبة مستخفياً ، ونزل بمدينة جيان ، وكان أصلح من بقى من بنى أمية ، ولقد عاونه ابن حزم حتى كان وزيراً من وزرائه ، وخب معه ووضع ، ولكن الأمر لم يستمر له طويلا ، ولم يكن عنده ولا عند أنصاره ما لدى ابن حمود من قوة حيلة وحسن تدبير ، ولذلك اغتيل المرتضى ، وانتهى أمره ، وصار أنصاره عرضة للاضطهاد ، والتغريب ، بل الأسر والتقييد .

٤٤ — وهنا نقف وقفة قصيرة ، أكانت التهمة التى وجهت إليه من أنه يدعو إلى

(١) طوق الحمامة ص ١١٨ طبع القاهرة .

الأمويين تهمة باطلة ، وأنه كان ملتزماً الهدوء التام ، والانصراف المطلق إلى العلم انصراف الزهاد والابدال إلى العبادة ، أم أنه كان له بعض النشاط أو على الأقل المجاهرة بولائهم ؛ يظهر لى أنه على الأقل كانت منه مجاهرة بالميل إليهم وإن لم تأخذ هذه المجاهرة صورة الدعوة. والدليل على ذلك يؤخذ من ميله الأمويين، واعتباره ولايتهم ولاية شرعية ، وتلقيبه لهم دائماً بإمرة المؤمنين ، وفرق ذلك ليس فى كلامه ما يدل على عدم صحة التهمة ، بل ربما فهم منها صحتها ، لأنه وصف الذين بلغوا عنه بأنهم من الباغين أى الخارجين عن سلطان الوالى الشرعى ؛ فهو إذن يعتبر من والوا ابن حمود خارجين على الولاية الشرعية ، وأخيراً فإن ما كان منه بعد ذلك يدل على عظيم الولاء ، والتحمس لهم إلى درجة أن يبذل المهجة فى سبيلهم ، ويعود إلى منصب الوزارة الذى كان يتولاه أبوه ، فهل يكون ذلك من غير ميل ظاهر لهم من قبل .

٤٥ — اشترك ابن حزم مع عبد الرحمن المرتضى ، وسار معه فى جيش يريد الاستيلاء على غرناطة ، ولكن عبدالرحمن اغتيل قبل أن يتم له مايريد هو ومن معه ، وحينئذ يصيب ابن حزم مايصيب كل مهزوم وقع فى يد أعدائه فقد أسر، واستمر فى الأسر مدة ، ثم فك اساره ، وعاد إلى قرطبة ليرى أطلالها وكان ذلك سنة ٤٠٩ بعد ان غاب عنها نحو ست سنين ، وقد قال رضى الله عنه : « خرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع واربعمائة ، ثم دخلت قرطبة فى شوال سنة تسع واربعمائة »[1] فكأنه غاب عنها نحو ست سنين .

عاد ابن حزم إلى الدرس والبحث والتنقيب ، والاستحفاظ من الأحاديث ، والمناظرة فى الفقه ودراسته وترك السياسة التى جذبته إليها ، وحمل عليها ، وإن كان ميله للأمويين لا ينقطع ، وعطفه عليهم يقوى ويحتد ، كلما عظم عليهم الأمر واشتد ولقد رأى دولتهم قد انهارت انهيارا ، وشتت امراؤهم فى البلاد ، ومن ظهر منهم

---

(١) طوق الحمامة ص ١١٢

عوجل بالسيف والأمر فى أيدى أعدائهم من العلويين

٤٦ — ولكن آل حمود أخذ أمرهم يضعف شيئاً فشيئاً حتى ثار أهل قرطبة على عَلِيّ بن حمود الحسنى وخلعوه. واتفقوا على رد الأمر إلى بنى أمية، واختاروا لذلك عبدالرحمن بن هشام بن عبد الجبار، وبايعوه فى رمضان سنة ٤١٤ ولقبوه بالمستظهر وقاموا بأمره، وكان عمره حين ذاك اثنين وعشرين سنة، وكان رحب الصدر رقيق الطبع شاعرا وناثرا وخطيبا بليغا (١).

ولكنه لميعة الصبا، ولما ركز فى نفس كل ذى سلطان من الشك فى أهل بيته الذين يخشى أن يؤلبوا الأمر عليه، ولاستبداده دون وزرائه الذين كان منهم ابن حزم كما جاء فى معجم الأدباء لم يسر برفق فى أموره، فسجن جماعة من أهل قرطبة وظنهم يمالئون أحد أبناء عمومته من البيت الأموى، وأخذ أموالهم، فثار أهل قرطبة لأجلهم وأخرجوهم من السجن، وقتل بعد شهرين من ولايته.

كان ابن حزم وزيرا لذلك الخليفة الشاب، ولم يدم الأمر له كما لم يدم من قبل للمرتضى، وكان نصيب ابن حزم فى هذه الوزارة كنصيبه فى الأولى أو من نوعه ففى الأولى انتهى من الوزارة إلى الأسر وفى هذه المرة انتهى من الوزارة إلى غيابات السجن، ولم يذكر التاريخ متى أفرج عنه؛ ويظهر أنه أفرج عنه من قريب ولم يستمر طويلا.

٤٧ — ومهما يكن فقد عاد إلى العلم ملاذه وملجئه ومأواه الذى كان يؤويه فى شدائده، وانصرف إليه كشأنه الأول، وعاد إلى دراسة الفقه والحديث والجدل والمحاماة عن الإسلام فيما يثيره اليهود والنصارى وغيرهم.

وكان ينبغى أن يهجر السياسة وأهلها، وأن ينصرف إلى العلم ولا يشغل نفسه بأمر سواه، ولكن ياقوت فى معجم الأدباء وغيره يذكر أنه قد كان وزيرا لهشام المُعْتَدّ بالله، فقد قال: وكان الفقيه ابو محمد وزيرا لعبدالرحمن المستظهر بالله بن هشام

(١) نفح الطيب وهامشه حـ ٤ ص ٤٤ الرفاعى.

ابن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله ، ثم لهشام المعتَدّ بالله بن محمد ابن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر .

وإن هشاما المعتد بالله هذا قد بايعه الوزير أبو محمد بن محمد بن جهور عميد قرطبة ، وقد كان ذلك سنة ثمانى عشرة ، وقد كان بالثغر فى لارده ، وقد أقام فيها ثلاث سنين ، ثم قدم إلى قرطبة ، وخلع من الملك سنة ثنتين وعشرين ، وهو آخر الأمويين بالأندلس (١) .

هذا هو الخليفة الأخير الذى كان ابن حزم وزيرا له ، ولكن يظهر أنه لم يستمر وزيرا له مدة أربع سنين ، وإلا شهرت إدارته وعرف أمرها ، واستبانت سياسته ، فلعله نال هذه الوزارة أمدا ، وليس بين أيدينا ما ينبىء عن مقداره .

٤٨ — وإن هذا كان آخر عهد ابن حزم بالسياسة والوزارة ، فلم يعلم أنه كان وزيرا لأحد من بعد ذلك ، وفى الحقيقة إن هذا الخليفة كان هو آخر خلفاء بنى أمية ، فلم يجتمع أمرهم بعده ، ولذا قال المقرى فى ذلك « خلعه (أى هشام المعتد بالله) الجند سنة اثنتين وعشرين ، وفر إلى لارده ، فهلك بها سنة ثمان وعشرين وانقطعت الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف ، وانتزل الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالى بالجهات ، واقتسموا خطتها » .

ولقد كان ابن حزم يوالى الأمويين ، وقد كان يقبل الوزارة ليشد أزرهم ، ويعاونهم فى أمرهم ، ويعرض نفسه فى سبيل ذلك للنفى والأسر والسجن ، فلما انتهى أمرهم ، ولم يعد ثمة سبيل لعودتهم ، انقطع عن السياسة ، ولم يعد يخب فيها ويضع ، وانصرف من بعد ذلك للدراسة والبحث والكتابة ، ونشر آرائه بالمناظرة أحياناً ، وبالقلم إن واتته الفرصة وبالرسائل يسطرها وبالكتب المبسوطة الوجيزه يكتبها .

---

(١) نفح الطيب ج ٤ ص ٥٠ .

رحلات ابن حزم

٤٩ — من وقت أن نزل الاضطراب بقرطبة ، سنة ٣٩٩ ، وأسرة ابن حزم فى اضطراب لا يستقر لها مقام ، انتقلوا من شرق قرطبة إلى غربها ، ثم انتقلت سنة ٤٠٤ من قرطبة إلى المرية ، ثم كان النفى ، والتغريب ، ولقد ذكر فى آخر كتابه طوق الحمامة فقال : « أنت تعلم أن ذهنى متقلب ، وبالى مضطرب بما نحن فيه من نبو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغير الإخوان ، وفساد الأحوال ، وتبدل الأيام ، وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة فى البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر فى صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ، ومدافعة الدهر ، وانتظار الأقدار ، لاجعلنا الله من الشاكين إلا إليه ، وأعادنا إلى أفضل ماعودنا ، وإن الذى أبق لأكثر مما أخذ ، والذى ترك أعظم مما تحيف ، ومواهبه المحيطة بنا ، ونعمه التى غمرتنا لا تحد ، ولا يؤدى شكرها ، والكل منحه وعطاياه ، ولا حكم لنا فى أنفسنا ، ونحن منه ، وإليه منقلبنا ، وكل عارية راجعة إلى معيرها ، وله الحمد أولا وآخرا ، وعودا وبدءا »[١] .

٥٠ — هذه إشارة إلى رحلات ابن حزم ، ولم تكن اختيارية فى كثير منها ، بل كانت إجبارية فى أحيان كثيرة ، فانتقاله إلى المريه كانت طلباً للاطمئنان والاستقرار ، وانتقاله من المرية إلى الحصن كانت قسرا وقهرا ، وانتقاله من منفاه إلى بلنسية كان اختيارا لنصرة الخليفة ، ثم عودته إلى قرطبة كانت حنينا إلى المغانى التى تربى فيها وترعرع .

ويظهر أنه كان فى بحبوحة من الرزق ، ولم تبلغ به الحال حد الضيق فى العيش ،

---

(١) طوق الحمامة طبع القاهرة ص ١٥٤ .

وإن أخذ منه طريف وتالد ، وقطعت مكاسب الآباء والأجداد ، فقد كانت له ضيعات انتقل إليها فى قريته التى كان فيها أجداده التى كانت من أعمال لبلة .

ويظهر أنه كانت له مساكن يملكها ببعض البلاد التى انتقل إليها كالمرية وشاطبة وبلنسية ، وأشبيلية ، وإنه قد كانت عبارات تدل على ذلك فى رسالة طوق الحمامة فهو يقول فيها :

« ولعهدى بصديق لى له داره بالمرية ، فعنَّت له حوائج إلى شاطبة ، فقصدها، وكان نازلا بها فى منزلى مدة إقامته بها . . . » .

فهذا يدل على أنه كان له منزل بالشاطبة ينزل به كلما أراد استجماما أو طلبا للهدوء والاطمئنان ، فيكون انتقاله إلى شاطبة ليس من الانتقال الاضطرارى ، بل هو انتقال اختيارى حر ، إلا أن يكون ما يوجبه من اضطراب أو قهر غالب .

٥١ — وليس كل تغريب نال ابن حزم كان من السلطان سببه السياسة بل بعضه سببه العلم.

وقبل أن نذكر شيئا من ذلك نذكر انتقاله إلى القيروان بالمغرب . فإنه يثبت أنه أقام فى القيروان امدا اختلف فيه إلى علمائها واختلفوا إليه ، وناقشهم وناقشوه ، وتبادلوا أوجه النظر المختلفة ؛ فقد ذكر هو ذلك فقال :

« ولقد سألنى يوما ابو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كونى بالمدينة ، وكان طويل اللسان جدا مثقفا للسؤال فى كل فن »[1]

فهذا الخبر يدل على انتقاله إلى القيروان وإقامته بها ، واستئناسه بعلمائها ، وعقد مجالس المناظرات بينهم ، ولم يذكر طوق الحمامة سبب انتقاله إلى القيروان ولا سنة انتقاله إليها ، كما كان يذكر فى كثير من الأخبار ، ويظهر أن انتقاله إليها كان اختيارا ، ولم يكن اضطرارا ، فلم يلجئه إليه أمير ولا وزير ، ولو كان ذلك بإلجاء لذكره كما هو الشأن فى أخباره ؛ إذ يذكرها مع السبب صريحا مكشوفا ليكون معروفا عند الناس ، ولا يهمه فى ذلك سخط الناس أو رضاهم ، وأحداث النفى والحبس لا يضن فيها بالذكر ، لأنه ذو نفس ذات حس قوى ، كل ألم يترك

(١) طوق الحمامة ص ٤٦ .

فيها ندوبا فيذكرها عندما يناسيها ، ولا يضن على القرطاس ببيانها ، ليسجلها الأجيال فتذكر لأصحابها .

وإذا لم يذكر ابن حزم التاريخ فإنا نستنبط أنه لم يكن فى آخر حياته ، وذلك لأن كتاب طوق الحمامة الذى سجل فيه هذه الوقائع لم يكن آخر كتبه ، أو من آخر ما ألف ، بل كان من أول ما ألف ، وعباراته تدل على أنه كتبه ، ورقراق الشباب لا يزال فى نفسه وجسمه ، ولقد ادعى بعض الباحثين أنه أول كتاب ألفه وأنه ألف بين سنة ٤١٨ ، ٤٢٢ ، ولكنا لا نجد دليلا على القضيتين فلا نجد دليلا على أنه أول ما ألف ، ولا نجد دليلا على تعيين ذلك ، ولكنه على أى حال كتب فى صدر حياته كما سنبين فى موضعه إن شاء الله تعالى .

٥٢ — ولقد كان ابن حزم ينتقل إلى البلاد بين الشاطبة ، والمرية وقرطبة ، وبلنسية يدرس ويدارس ويختلب بآرائه وببيانه نفوس الشباب ، وقد كان له أثر واضح فى تفكيرهم ، حتى إن الباجى الذى التقى به فى ميورقه ، قال عنه المقرى « لما قدم الاندلس وجد لكلام ابن حزم طلاوة إلا أنه كان خارجا عن المذهب ولم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه ، فقصرت ألسنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه واتبعه على رأيه جماعة من أهل الجهل ، وحل بجزيرة ميورقة فرأس فيها واتبعه أهلها ، فلما قدم أبو الوليد كلموه فى ذلك ، فدخل إليه وناظره ، وشهر باطله ، وله معه مجالس كثيرة »[1]

— أولها — أنه يعين السنة التى كان فيها ابن حزم فى ميورقة ، فإنها كانت سنة ٤٤٠ ؛ لأن الباجى الذى ارتحل إلى الشرق وتعلم فيه علم الكلام والجدل ، والفقه والحديث وغيره عاد إلى ميورقة سنة ٤٤٠ وقد غادر الأندلس فى السادسة والعشرين بعد الاربعمائة وعاد بعد ثلاث عشر سنة أى سنة ٤٣٩

— وثانيها — أنه يدل على أن ابن حزم كان انتقاله إلى ميورقه ؛ لأن له بها

---

(١) نفح الطيب الجزء السادس ص ١٧٦ طبع فريد الرفاعى .

تلاميذ وأصدقاء ، وأن مذهبه وتفكيره قد كان لهما مجيب بين أهلها ،

— وثالثها — أنه يلحن بحجته على العلماء والفقهاء ، لأنهم كانوا عاكفين على الفروع لا يدرسون سواها ، وهو كان يغلب عليهم بثقافته الواسعة ، ويلحن عليهم بحجته البالغة .

ويدل ذلك الخبر فوق هذا على أنه لم يكن فى ميورقة مضيقاً عليه فى فكره أو رأيه ، بل كان يتحدث بما يريد ولا يضيق عليه ذو سلطان إذ كان يناقش مناقشة حرة ، ولم يدون التاريخ تلك المناظرات وهذه المجالس لنستطيع أن نقرر أى المجادلين من أبى الوليد الباجى وابن حزم كان على الحق .

٥٣ — وانه يظهر من ثنايا الحوادث وملاحظة الأماكن المتقاربة أن ابن حزم كان يدارس وينشر آراءه حيثما حل واتجه وأنه كان ينتقل بين بلنسية وميورقة لتقاربهما ، ويعود إلى قرطبة ، وقد وجد فى ميورقة أتباعاً كثيرين ، حتى أنه رأس فيها وسيطر بفكره ويظهر أن الذى مكن له فى ذلك أنه كان له صاحب اسمه أحمد بن رشيق وكانت لهذا ولاتها ، وقد توفى ابن رشيق سنة ٤٤٠ ، ويظهر أنه بعد موته ، قد ضعف أمر ابن حزم ، وتظاهر عليه الفقهاء كما تظاهروا من قبل واستعانوا بأبى الوليد الباجى الذى عاد من الشرق فى هذا العام ؛ فناقش ابن حزم ، وانتصر عليه ، كما يقول المؤرخون .

وعندى أنه ما كان الانتصار بالحجة والبرهان ، بل كان بقوة السلطان ، فما أفلج عليه بحجة ، ولكن ذهب المناصر ، فتظاهر الفقهاء عليه ، وألبوا عليه السلطان ، وخرج من ميورقة لا مغلوباً فى حجاج ، ولكن قد فقد النصير المؤيد ، ولم يعد الانتصار للحجة ، بل صار الانتصار لمن هو أكثر عدداً وأعز نفراً .

وقد كان الذى يأخذه الفقهاء عليه أنه يخالف المذهب المالكى ويشن عليه الغارة ، ويضرب بأقوال المالكية فى الرأى عرض الحائط ؛ لأنه يعتمد على النصوص ، ويحسب فى زعمه أنها كل شىء .

إحراق كتبه وعودته إلى بلده

٥٤ — غادر ابن حزم جزيرة ميورقة بعد حلول الباجى بها ومناصرة أميرها بعد ابن رشيق للفقهاء الذين تألبوا عليه ، ولم تذكر كتب التاريخ ولا كتب التراجم إلى أين غادرها ، أإلى قرطبة مقر رأسه ، أم إلى بلنسية أم إلى المريه أم إلى الشاطبة ؟ ، لعله مر على كل هذه المدائن مرتحلا حاملا علمه فى صدره ، وكتبه على أحمالها ، ولسانه وقلبه صارمان صادعان بكل ما يعتقده ويؤمن به ، فقد كان كثير الرحلة فى المدن الأندلسية ، وقد تجزأت الدولة فى هذا الإبان إلى أجزاء على كل جزء أمير ؛ يتلقب بألقاب المعتصم ؛ والمعتضد إلى آخره حتى لقد قال أحد الشعراء بعد ذلك .

يزهــدنى فى أرض أندلس سماع مقتدر فيها ومعتضد
ألقاب مملكة فى غير موضعها كالهر يحكى انتفاخاً صولة الأسد

كان ابن حزم يرتحل فى مدائن تلك الدولة التى انقسمت إلى دويلات، والعدو يتربص بها الدوائر ، ولقد حل فى أشبيلية عند ما كان يحكمها المعتضد بن عباد ، من سنة ٤٣٩ إلى ٤٦٤ .

٥٥ — والمعتضد هذا هو الذى أغرى بابن حزم ، فأنزل به أشد عقوبة نفسية تنزل بالعالم العظيم ، ولكن الذى خففها أنها نزلت بابن حزم ، وقد مرّسته التجارب ، وعرك الدهر حلوه ومره ، وشرب من الكأسين ، وأحس بأنه فى مستوى لا تناله الآلام ، مهما تكن حدتها ، ولا صنوف الأذى مهما تكن قسوتها.

إن المعتضد هذا الذى تولى كبر الإحراق لكتب ابن حزم هو ابن القاضى أبى القاسم محمد بن إسماعيل بن عباد اللخمى ، والقاضى هذا هو الذى أنشأ ملك بنى عباد ، إذ اختاره أهل أشبيلية أميراً عليهم فى عهد بنى حمود عند ماضعفوا وقد أدار أشبيلية وما حولها بمجلس شورى مختار من العلماء وذوى الرأى، فدبر

الأمر أحسن تدبير ، وكان صالحاً مصلحاً ، إلى أن مات سنة ٤٣٩ .

فجاء بعده المعتضد هذا فجرى على سنن أبيه فى إيثار الإصلاح وحسن التدبير وبسط العدل ، مستعينا بمجلس الشورى الذى أنشأه أبوه ، ولكنه بدا له من بعد أن يستبد بالأمور وحده ، وواتته مع هذا المقادير ، وكان عنيفا صارما حديد القلب ذا دهاء ، لا تقف فى سبيل غاياته عاطفة إنسانية مهما قربت ، حتى إنه ليقتل ابنه إذ علم أنه يأتمر به ، ولقد قيل إنه فى سبيل تسلطه على الشعب ادعى أنه استمد الولاية من هشام بن الحكم المؤيد ، وأنه حى يرزق ، ويقال إن الذى ادعى هذه الدعوى أبوه من قبله ، لأن الشعب فى أشبيلية ما كان يرضى أن يعيش من غير خليفة ، ولكى يسهل على القاضى أبيه أن يبسط حكمه بسطه باسم ذلك الخليفة الموهوم على كل البقاع الأندلسية التى تقطعت أوصالها ؛ ولا بد من جمعها ، وما كانت لتجتمع على غير خليفة ، فصنع ما صنع ، وقد استمر ذلك الادعاء إلى سنة ٤٥٥ فادعى موته وأنه عهد إلى المعتضد [1] هذا .

ولقد كشف ذلك ابن حزم وذكر وقت قيامه ونشره بين الناس فى عباراته العنيفة القاسية التى لا تأبه بأحد ، ولا يهمها إلا الحق تقرره ، فهو يقول فى كتابه « نقط العروس » :

« أخلوقه لم يقع فى الدهر مثلها ، فإنه ظهر رجل حصرى بعد ثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد وادعى أنه هو ، فبويع له وخطب له على جميع منابر الأندلس فى أوقات شتى ، وسفكت الدماء ، وتصادمت الجيوش فى أمره [2] » .

٥٦ — هذه كلمات موجزة تشير إلى حكم المعتضد هذا وخلقه ، وسياسته

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٩٦ طبع التجارية .

(٢) رسالة نقط العروس طبع سنة ٥١ ص ٨٣ حققها الدكتور شوقى ضيف .

فى الجملة ، ولقد كانوا يشبهونه بأبي جعفر المنصور من خلفاء بنى العباس ، ولكنه كان يزيد عليه أنه لا يني عمن يعاديه ، سواء أكان صغيراً أم كان كبيراً ، فهو يبلغه أن رجلا كفيفاً يذكره بغير الخير ، فيصادر أمواله ، حتى يَتَخلَّص الكفيف نجياً إلى مكة ، ويشتد فى ذكره بالسوء ، فيلاحقه بالسم يدسه اليه .

وإذا كان إمام دار الهجرة مالك رضى الله عنه قد اضطهد فى عهد أبي جعفر المنصور ، وضرب بالسياط ، فإمام الأندلس ابن حزم قد حرقت كتبه فى عهد المعتضد ، فكان التشابه فى الجملة كاملا .

ولكن فى أى وقت كان ذلك الإحراق ، أكان عقب خروجه من ميورقة مباشرة فقد خرج منها سنة ٤٤٠ أم كان إحراقها قبيل وفاته ، وقد توفى كما علمنا فى ٢٨ من شعبان سنة ٤٥٦ ؟ يظهر أن واقعة الإحراق كانت بين الزمنين فلم تكن غبّ انتقاله من ميورقة ، كما لم تكن قبيل وفاته ، بل كانت بينهما ؛ لأن الذين يذكرون خبر الإحراق يذكرون أنه آوى بعد ذلك إلى مزارعه فى لبله ، واستمر بها يؤلف ويذاكر التلاميذ إلى أن مات ؛ ويندد بالإحراق وفاعليه فى شعر لاذع

٥٧ — ولا شك أن السبب الظاهر لهذا الإحراق هو تأليب الفقهاء عليه ، وتحريضهم الأمراء ، وشكواهم من أنه يهاجم مالكا والأئمة الأربعة ، ويخرج على الناس بفقه لا يتصل بفقه الأربعة بنسب أو سبب .

وإن أولئك الأمراء الذين يكون لهم مطامع اقليمية يجتهدون دائماً فى اتخاذ العلماء عوناً لهم فى غاياتهم ، يرضونهم ما أمكنتهم الفرصة من الإرضاء ، وما كان مثل المعتضد ليعمل على حماية ابن حزم وإرضائه وهو الواحد المفرد وما معه من أنصار لا يتجاوزون بعض المعنيين بالعلوم عناية خاصة الذين يجتهدون فى الشريعة ويبحثون وراء الحقيقة وحدها ، وأولئك دائماً عدد قليل ، لا يصل إلى حد الكثرة ، إنه بلا ريب سيتجه إلى إرضاء الفقهاء ، ولكنه لم يكتف بإرضائهم ، بل تجاوز حد الإرضاء إلى ما يشبه الانتقام لشخصه لا لغيره ؛ لأنه كان يمكن

الإرضاء بمجرد الابعاد عن الأقاليم التى تحت سلطانه كما كان من قبل ، أو يلزمه بالإقامة فى بلد أسرته ، ويكتفى بذلك التضييق ، أما تجاوز ذلك إلى إحراق الكتب، فهو مبالغة فى الإرضاء ولا بد أن يكون لأمر فوق مجرد إرضاء الفقهاء ، وإن كان الإرضاء هو السبب الظاهرى على كل حال ، وقد أشار إلى ذلك ابن حزم فى آخر أبياته التى قالها فى هذا المقام ، فقد قال :

دعونى من إحراق رق وكاغد ... وقولوا بعلم كى يرى الناس من يدرى
وإلا فعودوا للمكاتب بدأة ... فكم دون ما تبغون لله من ستر

فإن هذا القول يشير إلى أن العنصر الظاهر هو أقوال الفقهاء ، ولكن لابد من أشياء أخرى فللأمراء مقاصد ، تكون هى المؤثرة ، ويتخذون من الظواهر ستاراً لما يخفون :

٥٨ — لقد كان ابن حزم أموى النزعة متعصباً لهم شديداً فى تعصبه ، وكان وزيراً من وزراء أمرائهم ويؤيد كل من يدعو إلى نفسه منهم وقد رأينا ذلك فى صدر شبابه ، ومثل ذلك ممن له مواهب ابن حزم يجتهد ذوو الأمر فى إبعاده عن العامة ، أو تصغير شأنه بينهم .

وفوق ذلك فإنه يظهر أنه وهو المؤرخ الذى كان يسجل وقائع عصره وما يجرى فيه لم يكن يسجل فيه ما يبغون ، فكان يكتب بعبارته اعتقاده وما يراه لا يخشى فى ذلك لومة لائم ، ولا يهمه رضوا أو سخطوا ، وقد رأينا نموذجا من ذلك فيما نقلناه من كتابه « نقط العروس » خاصاً بالمعتضد وأبيه ويسمى فعلهم الذى نسبه إليهم من نحل اسم هشام لرجل حصرى ، وادعاء أنه هو هشام ، واستمرار ذلك الادعاء نيفاً وعشرين سنة يسمى ذلك « اخلوقة لم يقع مثلها فى الدهر » .

وإن هذا صورة مما كان يسجله على هؤلاء وغيرهم فكان العلاج لتلك الأمور التى يسجلها هو إحراق الرق والكاغد ، ولذا يقول هو إن ما أحرق ، علمه فى صدره ، وأنه معه حيث ينتقل ، وأنه إن أحرق ما سجله فيه فيسجله فى غيره أو يحدث به الناس ، أو يموت فى صدره .

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذى تضمنه القرطاس ، بل هو فى صدرى
يسير معى حيث استقلت ركائبى وينزل إذ أنزل ويدفن فى قبرى

٥٩ — ضاقت الأندلس بعلم ابن حزم ولسانه وقلمه ، أو بالأحرى ضاق الأمراء ذرعاً بذلك ، فما كانت الأرض تضيق بالعلم الناضج ، أو لسان الصدق ، أو القلم المسجل للحقائق ، ولكن ضاقت صدور العلماء ومن يناصرونهم بذلك ؛ لأن فريق الفقهاء قد وضعوا أنفسهم فى أفق محدود لايعدونه ، وهو مذهب إمام دار الهجرة مالك ، وحسبوا أن الحق لا يعدوه فإن تجاوزه أحدهم فإلى مذهب من المذاهب الأربعة التى تعترف الجماعة بها ، ومن يخرج عن ذلك فهو المارق عن الحق المشنوء منهم مهما يكن مقدار اتصال قوله بالمصادر العليا للشريعة الإسلامية ، وغير الفقهاء قد رأوا فى ابن حزم من يخشى منه لسابق اشتغاله بالسياسة ، ولمنزلة أسرته ، ولأن مثله قد يطمع فى الإمرة ، ولولائه للأمويين ، وخشيته أن يدعو إلى إعادتهم ليكف من غرب الأمراء ، ولأنه فوق ذلك عالم فقيه ينطق بالحق ، ويصك بهوجوه الناس لايفرق بين أمير وسوقه ، ويعلن مايقول بين العامة وصغار المتعلمين ، وكل ذلك يجعله مخوفا ، فلا بد من التضييق عليه ، وعلى فكره ، وحبس علمه فى صدره ، لا يخرج منه إلى غيره ، وما زالوا به يرهقونه من أمره عسراً ، حتى آوى آخر الأمر إلى البلد الصغير الذى كانت فيه أسرته قبل أن تخرج منها إلى قرطبة ، وتلى من الأمور فيها ، عاد إلى قرية أسرته منت ليشم التابعة لأونبة من أقليم لبلة ، وعكف على العلم يجد فيه العزاء ، ويجد فيه السراء بعد هذه البأساء ، ويجىء إليه صغار الطلبة يأخذون عنه ويلقى ، ويكتب مايكتب ، حتى أخرج للأجيال تلك الكتب .

٦٠ — وقال ابن حيان فى حال ابن حزم بعد أن صار هدف الناس بالأذى :

« طفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم ، إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبله ، وبها توفى رحمه الله سنة ست وخمسين

وأربعمائة ، وهو فى ذلك غير مرتدع ، ولا راجع إلى ما أرادوا به بيث علمه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتبسين منهم من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة ، يحدثهم ويفقههم ويدربهم ، ولا يدع المثابرة على العلم ، والمواظبة على التأليف ، والاكثار من التصنيف »⁽¹⁾ .

ويظهر أن ابن حزم ، وإن كان قد ضيق عليه فى الإقامة وفى نشر آرائه فلم يكن فى ضيق من العيش ، فإن قريته منت ليشم أو مُنْتَاجَشم كانت ملكاً له ولأسرته من قبله ، فقد قال عبد الله بن محمد العربى الأندلسى « القرية التى له على بعد نصف فرسخ من أونبة يقال لها مُنْتَاجَشم ، وهى ملكه وملك سلفه من قبله⁽²⁾» .

٦١ — انتهت رحلات ابن حزم إلى الإقامة فى قرية يملكها أسلافه وآلت إليه ، وهو لا ينى عن البحث والدرس والتأليف ، وشباب طلاب العلم الذين لا يخشون ملامة ، كما قال ابن حيان هم الذين ينتابون مجلسه ، ويتلقون عليه ولم يذكر التاريخ المدة التى أقامها على تلك الحال ، ولو علمناها لاستطعنا أن نعرف أى مدة تلقى عليه صغار طلبة العلم ، وقد زهد فى كل شىء إلا فى العلم ، وبرم بالناس إلا الذين برئت نفوسهم من أغراض السلطان ، وعقولهم متفتحة مشرقة تتجه إلى آفاق أوسع مما ضيق به الفقهاء على أنفسهم . وقد تم له الأمران فى مثواه هذا أو فى منفاه كما عبر المؤرخون ، فقد انصرف إلى العلم بكلتيه ، ولم تشغل لَجاجة المجادلين ضيقى الأفق وقته ؛ وكان الشباب يقطعون البادية إليه ليتلقوا عليه ؛ فما كان يجىء إليه إلا من يطلب ورده ، ويصغى إليه بقلبه وسمعه ، وطائفة معدودة من هؤلاء أعز نفراً ، وإن كانوا أقل عدداً إن الاعتبار فى نشر العلم والفكر ، وتلقيح العقول بالأفكار الناضجة المستقيمة هو بقبول من يتلقون لا بعددهم ، فإن عشرة يتلقون علم العالم كما ينبغى أن يكون التلقى ، بحيث تشرب

---

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٨ طبع الرفاعى .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤٠

قلوبهم حبه ، وينالونه ورداً صافياً ، ومنهلا عذباً خير من مئات يأخذونه ؛ ولا يستسيغونه ، أو يعلو على مداركهم فينكرونه ؛ أو يتلقونه غير عابئين بما فيه

فإذا كان الذين نفوا ابن حزم ، أو ألزموه البقاء فى ضيعته قد أرادوا إطفاء نور العلم الذى انبعث بين جنبيه ، فقد أراد الله سبحانه وتعالى إتمامه ، بجعله للطالبين له المقبلين عليه ، وإن تلك الصفوة التى اختارها الله لتنتاب مجالسه هى التى نشرت علمه من بعده ، فطوى التاريخ ذكر الذين ناوءوه من الفقهاء ، وبقى اسمه لامعاً بين علماء المسلمين جميعاً ، بل بين علماء الإنسانية قاطبة .

وإذا كان ابن حزم قد ورث سلطاناً وأموالا ، وتولى الوزارة فكل ذلك طوى فى ثنايا التاريخ ، وبقى اسم العالم وحده نوراً يشق مجراه فى ظلمات التاريخ .

معيشته

٦٢ — لم يكن ابن حزم فى حاجة إلى وقت يشغله فى طلب المال ؛ بل كان موفور الرزق من ضيعات خلفها له أبوه ، فقد كانت حياة أبيه حياة وزير له مال وفير ، كانت له منازل فى قرطبة فى شرقها ومنازل فى غربها ، وقد آلت إلى ابن حزم ، ولابن حزم منازل فى بعض البلاد التى نزلها ، وأقام فيها مدة طويلة ، أو كان ينتجعها للراحة والاستجمام ، أو للقاء العلماء والأمراء .

وإن العبارة التى أجمع المؤرخون عليها ، وهى أن القرية التى مات فيها كان يملكها آباؤه ، ثم آلت إليه ملكيتها — تدل على أنه عاش موفور الرزق إلى أن انتقل إلى رحمة مولاه .

ولكن جاء فى طوق الحمامة ما يدل على أن التغريب والسجن والاضطهاد ، قد ضيعا عليه مكاسب الآباء ، وذهبا بالطريف والتالد ، وإن التوفيق بين تلك الأخبار وماجاء بقلمه فى ذلك الكتاب سهل ، فإنه يصرح مع ذلك فى طوق الحمامة

بأنه قد بقى له فضل من المال ، ويحمد الله سبحانه وتعالى عليه ، وأنه إذا كان قد أصابه نقص فى موارده ، أو ضاع بعض مكاسب آبائه ، فإن حاله لم تنزل إلى درجة الفقر أو القل ، بل كان طول حياته موفور الرزق ، له أموال تدر عليه ما يكفيه بالمعروف الذى يليق بأسرته ، رضى الله عنه .

٦٣ — وإنه فى جملة حياته كان يعيش فى رافغ العيش ، وإن قل نسبياً فى بعض أوقات الزمان ؛ للسجن والتغريب ، وعدم قيام أحد على هذه الأموال ليدوم درها ، أو لذهاب الفتن ببعض الدور التى كانت لأسرته فى قرطبة .

وإن المناقشة بينه وبين الباجى وقد كانت فى سنة ٤٤٠ أى بعد السجن والتغريب ليس فيها مايدل على أن الفقر قد نزل به ، أو أنه نزل من عيشة الأغنياء إلى عيشة أوساط الناس الذين يعيشون عيش الكفاف أو أعلى منه قليلا ، ويروى ياقوت فى معجم الأدباء عن مناظرة جرت بينه وبين الباجى ، فيقول :

« وجرت بينهما مناظرة ، فلما انقضت ، قال الفقيه أبو الوليد تعذرنى ، فإن أكثر مطالعاتى كانت على سرج الحراس ، قال ابن حزم وتعذرنى ، فإن أكثر مطالعتى كانت على منابر الذهب والفضة ، أراد أن الغنى أضيع لطلب العلم من الفقر »[1]

وإن هذا الخبر يتضمن الدلالة على أنه لم يعش فى فقر حتى سنة ٤٤٠ ، وإلا ذكر حال الفقر الذى آل إليه ، ولم يذكر منابر الذهب التى يطالع عليها ، وأن أكثر مطالعاته حتى الساعة التى قال فيها ذلك القول كانت على تلك المنابر ، ويدل هذا الخبر على أمر آخر يكشف عن مقدار إدراك ابن حزم لأحوال النفوس ، فإنه بينما يرى الباجى أن توافر المال يسهل العلم ، يرى ابن حزم أن كثرة المال وطيب العيش تسد مسالك العلم إلى النفوس فلا تتجه إلى العلم ، فإن الجدة قد تسهل اللهو ، وتفتح بابه ، وإذا انفتح باب اللهو سد باب النور والمعرفة ، فلذائذ الحياة وكثرتها تطمس نور القلب ، وتعمى البصيرة ؛ وتذهب بحدة الإدراك .

أما الفقير ، وإن شغله طلب القوت ، قد سدت عليه أبواب اللهو ، فأشرقت

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٢ ص ٢٤٠

النفس ، وانبثق نور الهداية ، هذا نظر ابن حزم . أما نظر الباجى فإنه متجه إلى الأسباب المادية من حيث تسهيل الحياة المادية من غير نظر إلى الأسباب النفسية التي تتضمن أن الغنى يكون فى كثير من الأحوال معه الانصراف عن العلم إلى اللهو ، وقد توافرت ذرائعه .

٦٤ — وإن ابن حزم فى هذا يشبه أبا حنيفة رضى الله عنه ، مع فارق بينهما فى أسباب الرزق ، فأبو حنيفة رضى الله عنه كان رجلا غنياً بتجارته ، وكان يفيض بكثير من أرباح هذه التجارة على الفقهاء وأهل الحديث بالكوفة ، وابن حزم كان غنياً بمال أسرته الذى خلفته له ، وهو ضيعات ودور ، وقد كانت الضيعات تدر عليه موفور الرزق ، وأسباب العيش ، وأبو حنيفة لهذه الثروة التى كانت تدر عليه الدر الوفير لم يأخذ عطايا الأمراء ولا الخلفاء ، لأن الله سبحانه وتعالى أغناه من سعته فلا يحتاج إلى أحد منهم ، وكذلك ابن حزم فإنه لم يأخذ عطايا الأمراء الذين عاصروه ولكن اختلف السبب ، كما اختلف سبب الامتناع ، فابو حنيفة امتنع لعدم حاجته ، ولأنه ما كان يوالى بنى العباس من ذات نفسه ، أما ابن حزم فامتنع لأن الأمراء فى عصره ما كان ينظر إليهم نظرة إكبار تسوغ له أن يطلب عطاءهم أو أن يقبله ، فهو وزير ابن وزير ، وما كان له أن ينظر إلى أمراء الطوائف أكثر من نظرته إلى من دونه أو من ليسوا أكبر منه ، وهم يأنفون من ذلك ، ولعل هذا من أسباب عداوتهم الشديدة .

٦٥ — ولقد كان بعض علماء عصره ينظرون إلى من يقبل هدايا ملوك الطوائف أو غيرهم نظرة استنكار ، ولعل خصب الأندلس وكثرة خيراتها جعلت كثيرين من الفقهاء لا يعيشون عيشة القل ، بل لهم من فضل أموالهم ما يدر عليهم بعض الخير ، ولذلك استنكر بعضهم فعل من يقبل الهدايا منهم ، ولقد كان الاستنكار سبباً فى أن يتقدم ابن عبد البر معاصر ابن حزم مثبتاً جواز أخذ الهدايا والعطايا من الأمراء ، مدافعاً عن نفسه فى قبولها ، لأنه وجه إليه لوم بسبب ذلك ، ونثبت

هذا الكلام فإنه يعطينا شيئاً من روح العصر، وما كان يجرى بين العلماء ، وهذا هو كما جاءت فى نفح الطيب :

« ذكر القرطبي فى كتابه قمع الحرص بالزهد والقناعة ما صورته ، روينا أن الامام أبا عمر بن عبدالبر رضى الله تعالى عنه بلغه وهو بشاطبة أن أقواما عابوه بأكل طعام السلطان ، وقبول جوائزه ، فقال :

قل لمن ينكر أكلى لطعـــام الأمراء

أنت من جهلك هذا فى محل السفهـــاء

لأن الاقتداء بالصالحين من الصحابة والتابعين ، وأئمة الفتوى من المسلمين من السلف الماضين هو ملاك الدين ، فقد كان زيد بن ثابت ، وكان من الراسخين فى العلم يقبل جوائز معاوية وابنه يزيد ، وكان ابن عمر مع ورعه وفضله يقبل هدايا صهره المختار بن أبى عبيد ، ويأكل طعامه ويقبل جوائزه ، وقال عبدالله ابن مسعود ، وكان قد ملىء علماً لرجل سأله ، فقال إن لى جاراً يعمل بالربا ، ولايجتنب فى مكسبه الحرام ، يدعونى إلى طعامه ، أفأجيبه ، قال: نعم، لك المهنأ ، وعليه المأثم مالم تعلم الشىء بعينه حراما ، وكان الشعبي وهو من كبار التابعين وعلمائهم يؤدب بنى عبدالملك بن مروان ، ويقبل جوائزه ، ويأكل طعامه ، وكان ابراهيم النخعى وسائر علماء الكوفة والحسن البصرى مع زهده وورعه وسائر علماء البصرة ، وأبو سلمة بن عبدالرحمن ، وابان بن عثمان، والفقهاء السبعة بالمدينة حاشا سعيد بن المسيب يقبلون جوائز السلطان ، وكان ابن شهاب يقبلها ، ويتقلب فى جوائزهم وكانت أكثر كسبه ، وكذلك أبو الزناد ، وكان مالك وأبو يوسف والشافعى وغيرهم من فقها الحجاز والعراق يقبلون جوائز السلاطين والأمراء ، وكان سفيان الثورى مع ورعه وفضله يقول : جوائز السلطان أحب إلىَّ من صلة الإخوان ، لأن الاخوان يمنون ، والسلطان لا يمن ، ومثل هذا

عن العلماء والفضلاء كثير ، وقد جمع الناس فيه أبواباً ، ولأحمد بن خالد فقيه الأندلس وعالمها فى ذلك كتاب حمله على وضعه وجمعه طعن أهل بلده عليه فى قبوله جوائز عبدالرحمن الناصر ، إذ نقله إلى المدينة بقرطبة ، وأسكنه دارا من دور الجامع ، وقربه وأجرى عليه الرزق من الطعام والإدام والناض . . وله ولمثله فى بيت المال حظ ، والمسئول عن التخليط فيه هو السلطان ، كما قال عبدالله بن مسعود ، لك المهنأ ، وعليه المأثم، ما لم تعلم الشيء بعينه حراماً ، ومعنى قول ابن مسعود هذا قدأجمع العلماء عليه ، فمن علم الشيء بعينه حراما مأخوذاً من غير حله من الأشياء المتعينة غصباً أو سرقة أومأخوذة بظلم بين لا شبهة فيه . فهذا الذى لم يختلف فى تحريمه وسقوط عدالة آكله وتملكه ، وما أعلم من علماء التابعين أحداً تورع عن جوائز السلطان إلا سعيد بن المسيب بالمدينة ومحمد بن سيرين بالبصرة ، وهما قد ذهبا مثلا فى التورع ، وسلك سبيلهما فى ذلك أحمد بن حنبل ، وأهل الزهد والورع والتقشف رحمة الله عليهم أجمعين ، والزهد فى الدنيا من أفضل الفضائل ، ولا يحل لمن وفقه الله تعالى وزهد فيها أن يحرم ما أباح الله منها . . والعجب من أهل زماننا أنهم يعيبون بالشبهات وهم يستحلون الحرمات ، ومثالهم عندى كالذين سألوا عبدالله بن عمر رضى الله عنهما عن المحرم يقتل القراد . . فقال للسائلين من أنتم ؟ قالوا من أهل الكوفة ، فقال تسألون عن هذا ، وأنتم قتلتم الحسين بن على رضى الله عنهما ، وروى ابن عمر عن النبى ﷺ أنه قال : ما أتاك من غير مسألة فكله وتموله ، وروى أبو سعيد الخدرى وجابر بن عبدالله عن النبى ﷺ معناه ، وفى حديث أحدهما : « إنما هو رزق رزقكه الله تعالى » وفى لفظ بعض الرواة ، ولا ترد على الله رزقه ، وهذا كله مبنى على ما أجمعوا عليه ، وهو الحق ، فمن عرف الشيء المحرم بعينه فإنه لا يحل له »[1] .

---

(١) نفح الطيب الجزء الثانى طبع الأزهر .

٦٦ — سقناهذا الكلام مع طوله ، لأنه يعطينا صورة عن روح العصر الذى كان يعيش فيه ابن حزم من حيث نظرة الناس فيه إلى العلماء ، واختلاف العلماء فيها فى الأخذ من مال السلطان ؛ فأما الناس فنهم كما يقول ابن عبدالبر صديق ابن حزم الذى كان يبثه نفسه من يتناولون المحرمات ، ويعيبون العلماء بالشبهات بل بالمباحات، وأن ذلك شأن العصاة فى أكثر الأحوال، يعيبون الأتقياء بإثارة الشبهات حولهم ليبرروا معاصيهم أمام أنفسهم ،إن كان لهم بقية من وجدان ، أو أمام الناس إن لم يكن عندهم بقية من حياء .

وأما العلماء فنهم من بلغ به الورع حداً حرم فيه المباح على نفسه ، أو على الأقل ما فيه شك ، فهو بدل أن يختار طريق إمام دار الهجرة وشيخ المحدثين مالك الذى كان يقبل عطايا الخلفاء يختار طريق إمام الأثر أحمد بن حنبل الذى حرم على نفسه مال أولى الأمر من غير تمرد أو عصيان .

وابن حزم لم يكن من الفريقين ؛ لأنه استغنى عن مال السلطان ، فلم يأخذه لا لأنه زاهد فيه أو يعتقد أنه حرام ، بل لم يأخذه ، لأنه لم يحتج إليه .

ولعل ذلك الاستغناء كان سبباً من أسباب الاستعلاء والتسامى ، فأثار ذلك حقد الأمراء والعلماء معاً .

وفى الحق إن ابن حزم كرّمه الله ، فأعطاه نفساً أبية تعف عن الدنايا ، وسلح تلك النفس فى إبائها بالمال موفوراً ، أو على قدر كفاية مثله ، فلم ترمضه حاجة الفقر ، وأعطاه الله تعالى خلقاً قوياً جعله ينطق بالحق ؛ لا يمارى فيه ، ولا يجارى أحداً فى قول من غير إيمان ؛ وأعطاه سبحانه وتعالى فكراً حراً . يفكر فى كتاب الله وسنة رسوله غير مأسور بفكرة قالها غيره ، أو جامد على مذهب من المذاهب .

٦٧ — عاش ابن حزم بين الناس غنياً عنهم ، ولقد بينا أنه مع غناه لم ينعم بطراوة العيش ، بل كانت مع النعيم غيابات السجن ، وآلام الاغتراب ، وآلام من الناس ، فلا يصح أن يقال إنه كان امرأ لاهياً ، بل كان يتخذ المال عدة وذخيرة لدفع بلايا الأيام ومعونة الأصدقاء ، فاتخذه أداة عصمة ، ولم يتخذه أداة

شهوة . بل إن تقلب حاله، وذهاب أكثر هذه الأموال كان دافعاً لأنه يفهم أن المال ظل زائل وعرض حائل وأن الآخرة خير وأبقى ، فانصرف إلى طلب ما عند الله ، بدل أن يلهو بفضل ماله ، وقد أدرك بهذا قيمة المنابر من الذهب ، فكان الغنى العفيف الشاكر ، ولم يكن اللاهى الكافر بأنعم الله عليه ، انظر إليه وهو يتكلم عن قصوره بقرطبة ، فهو يقول :

« ولقد أخبرنى بعض الرواد من قرطبة أنه رأى دورنا ببلاط مغيث فى الجانب الغربى منها ، وقد امحت رسولها ، وطمست أعلامها ، وخفيت معاهدها وغيرها البلى ، وصارت صحارى مجدبة بعد العمران ، وفيافى موحشة بعد الأنس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعاباً مفزعة بعد الأمن ، ومأوى للذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجان ، ومكامن للوحوش ، بعد رجال كالليوث ، وخرائد كالدمى ، تفيض لديهم النعم الفاشية، تبدد شملهم فصاروا فى البلاد أيدى سبأ ، فكأن تلك المحاريب المنمقة ، والمقاصير المزنية التى كانت تشرق إشراق الشمس ، ويجلو الهموم حسن منظرها حين شملها الخراب وعمها الهدوء ، كأفواه السباع فاغرة ، تؤذن بفناء الدنيا وتريك عواقب أهلها ، وتخبرك عما يصير كل من تراه قائماً فيها ، وتزهد فى طلبها بعد أن طالما زهدت فى تركها »(١) .

وهكذا ترى أنه وإن لم يذق طعم الفقر كليا ، فقد ذاق طعم الحرمان نسبياً ، وانتهى من ذوقه الحرمان ، لا إلى طلب الممنوع واتباعه ، بل زهد فى الطلب ، وقنع بالباقى ، وعلى ذلك يصح أن نقول أنعم الله على ابن حزم العالم المتقن بنعمتى الغنى والفقر ، فوجد بالغنى العيش الكريم موفوراً ، فلم تذل نفسه منة العطاء ، ووجد بالحرمان من أكثر ماله ، وبقاء أقله لذة الصبر ، والزهد فى طلب الدنيا .

وهكذا عاش ما عاش ذلك العالم العظيم يجاهد الظلم ، ويجاهد الجهود الجهل ، ثم يجاهد مع ذلك هوى النفس ، ولهو الحياة ، وانتهى من الحياة وقد اعتصم بالبادية ، وهو المنتصر على نفسه وعلى الناس معا ، ثم ثوى إلى مقره الأخير فى الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦ هـ رضى الله عنه .

---

(١) طوق الحمامة ص ٩٤ طبع القاهرة .

علم ابن حزم

٦٨ — لم يعرف التاريخ قبل ابن حزم عالماً جمع بين ضروب العلم المختلفة ما جمعه ابن حزم ، فهو الكاتب الأديب ، وله خوض فى علوم الفلسفة والمنطق ، وكان جريئاً فيها كما كان جريئا فى غيرها ، فهو يخطىء أرسطو فى منطقه ، وينهج فى المنطق منهاجا يخالفه ، ويتقصى التاريخ وبدونه متحريا الحقيقة ، وهو بذلك المؤرخ العميق النظرة ، ويكتب فى أدق أجزاء التاريخ ، وهو الأنساب ، ويخرج من كل ذلك العالم المحقق المستوعب .

وهو مع كل هذا المحدث العظيم الذى يجمع أشتات الحديث ، فيحفظها ؛ وإذا كان قد أخذ الناس عليه أنه قد أدخل عليه أحاديث فإن ذلك لايمنع عظم حفظه وإحاطته ، ومعرفته لأخبار الرجال وأحوالهم ، وهو الفقيه الذى أحيا علم الظاهر ، أو بعبارة أدق دلالة ، أحيا علم الكتاب والسنة ، وبين عمومها وشمولها لأحكام الأحداث التى تجرى بين الناس مهما يتغير الزمان ، وإذا كان قد اختار المنهاج الظاهرى منهاجاً ، فذلك لم يكن تقليدا ، بل لأنه المنهاج الوحيد الذى يتمكن به من بيان أحكام القرآن والسنة سائغة للواردين بينة للقاصدين ، من غير أن يرنقها فى زعمه قياس أو تأويل عقلى بأمر غريب عنها ليس منها ، كما يقرر هو ، فإنه مادام يطلب علم الكتاب والسنة وحدهما من غير حمل عليهما ، فلا مناص له من أن يختار الرأى الظاهرى منهاجا له .

٦٩ — وهو فوق ذلك العالم بالملل والنحل فى غير الإسلام ، والعليم بالفرق الإسلامية ، وأهل النجاة منها ، والعليم بوجود الرد على غير المسلمين ، والعليم بالفرق بين الفرق معرفة دقيقة ، وإنه ليناقشها بطريقته الصريحة الحرة ، غير سائر وراء أحد ، ولا ملتفت لقول قاله عالم مهما تكن منزلته مادام يخالف ظاهر الكتاب والسنة ، أو يأتى بقول لايشتق منهما ، ولا يعتمد فيه على صريحهما ؛

وهو فى ذلك يبين للناس أنه لا يقصد فى علم العقائد إلا ما كان ضاحيا بينا ، ولا يقصد إلى المناهج المعقدة المتأثرة بمناهج اليونان ، أو هى فى ذاتها اقتباس منها.

ثم هو يناقش الفلاسفة ، ويسبق الغزالى إلى مناقشتهم وإدحاض حججهم ، ويبين بطلان اعتقاداتهم بأدلة منطقية من جنس أدلتهم .

وهكذا لا تجد بابا من أبواب العلم الإسلامى إلا خاض فيه ابن حزم خوض العارف بمراميه . المدرك لمغازيه ، فيقبل الحق الذى يعتقده حقا ، ويرد فى عنف ما يراه باطلا ، ويرد المسببات إلى أسبابها ، والنتائج إلى مقدماتها ، والأقوال إلى غايتها فى قلم مبين مصور ، وعبارة صريحة واضحة نيرة .

٧٠ — ولم ينكر على ابن حزم تلك المنزلة من العلم أحد من معاصريه ، سواء أكانوا مخالفين له أم كانوا مناوئين ، ولقد قال فى ذلك ابن حبان معاصره ، وليس ممن ينظرون إليه نظرة عاطفة .

« لم يكن بالسليم من اضطراب رأيه ، ومغيب شاهد علمه عند بقائه إلى أن يحرك بالسؤال فيتفجر منه بحر لا تكدره الدلاء .

ويقول فى ذلك أيضاً [1] :

« ولهذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات فى ذلك معروفة ، من أشهرها فى علم الجدل ، كتابه المسمى كتاب الفصل بين أهل الآراء النحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين ، وكتاب الرد على من قال بالتقليد . . . الخ آخر كتبه [2] .

ولقد جاء فى نفح الطيب : « قال صاعد فى تاريخه : « كان ابن حزم أجمع أهل

---

(١) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٤٩ .

(٢) معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٥٦ .

الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة ، مع توسعه فى علم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار ، أخبرنى ابنه الفضل أنه اجتمع بخط أبيه من تواليفه نحو أربعمائة مجلد » . . . قال الذهبي . . كان إليه المنتهى فى الذكاء وحدة الذهن ، وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب ، والملل والنحل ، والعربية والآداب والمنطق والشعر مع الصدق والديانة ، والحشمة والسؤدد والثروة ، وكثرة الكتب ، قال الغزالى رحمه الله تعالى : وجدت فى أسماء الله كتاباً لأبى محمد بن حزم يدل على عظم حفظه ، وسيلان ذهنه »[١] .

ويقول فيه عبد الواحد المراكشى فى كتابه المعجب «له مصنفات كثيرة جليلة القدر ، شريفة القصد فى أصول الفقه وفروعه ، على مهيعه الذى يسلكه ، ومذهبه الذى يتقلده ، وهو مذهب داوود بن على بن خلف الأصبهانى الظاهرى ، ومن قال بقوله من أهل الظاهر ، ونفاة القياس والتعليل ، بلغنى عن غير واحد من علماء الأندلس أن مبلغ تصانيفه فى الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المخالفين — نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين الف ورقة ، وهذا شىء ما علمناه لأحد ممن كان فى مدة الإسلام قبله إلا لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى فإنه أكثر أهل الإسلام تصنيفاً »[٢] .

٧١ — تتضافر كل الروايات والأخبار على عظم منزلة ابن حزم العلمية ، وأنه أكثر علماء الاسلام تصنيفاً وتأليفاً ، وعلى أنه عالج العلوم الإسلامية كلها ، وقد قرروا أنه كان بمنزلة أبى جعفر بن جرير الطبرى من حيث كثرة التأليف ، ولكن يختلف عن أبى جعفر فى نوع التأليف ؛ فأبو جعفر كان أكثر تآليفه فى الأخبار والتاريخ ، والتفسير والرواية ، وله قدم فى الفقه والحديث ، فإذا كان

---

(١) نفح الطيب جـ ٦ ص ٢٠٤ طبع فريد الرفاعى .

(٢) المعجب ص ٤٧ .

له كتاب اختلاف الفقهاء فإنه لا يرتفع إلى مقام ابن حزم فى الفقه والأصول ، وفوق ذلك فإن ابن جرير لم يعرف بالمجادلة فى الملل والنحل بالقدر الذى علم لابن حزم ، ولكل منهما فضله ومقامه ، ولا نقصد بهذا الغض من مقام ابن جرير وأثره فى الإسلام وحفظه لتاريخه ، ولروايته فى تفسير القرآن الكريم .

٧٢ — ويظهر أن ابن حزم عنى عناية خاصة بكل ما يتصل بالآداب والنقد من علوم اليونان وغيرهم ، فإن صاحب المعجب يذكر أن ابن حزم كان يُعلم صناعة الخطابة ، فهو يقول : « ولأبى محمد بن حزم هذا منصب وافر من علم النحو واللغة وقسم صالح من قرض الشعر ، وصناعة الخطابة »[1] .

وأن هذا يدل على أنه كان يدرس الخطابة نظرياً ، ويعالج تطبيق قواعدها عملياً ، فإن علم الخطابة كانت أصوله قد وضعت من قبل فى كتاب الخطابة لأرسطو ، وقد عرف عند العرب فى كتاب الشفاء لابن سينا ، فإن قسم المنطق من كتاب الشفاء لابن سيناء فيه تلخيص لكتاب الخطابة لأرسطو ، وكتاب نقد النثر لابن قدامة كان معروفا قبل ذلك ، فإذا كان ابن حزم قد درس علم الخطابة كما تدل على ذلك عبارة صاحب المعجب ، فإنه بذلك يكون قد اطلع على الفلسفة اليونانية وانتفع بما هو صالح للانتفاع منها .

٧٣ — وأخيراً فهذا ابن حزم فى مقامه العلمى قد أجمع العلماء على سعة علمه ، وكثرة إنتاجه وقد آن لنا ونحن نكتب فى حياته أن نتصدى بالبيان للمهيئات والأسباب التى أنتجت ذلك العالم الجليل بتوفيق الله تعالى .

انه لا بد فى نظرنا — لتكامل علم العالم من عناصر أربعة — أولها — المواهب الشخصية المواتية — والثانى — الشيوخ الموجهون — والثالث العمل فى الحياة الذى يجعله متوافرا للعلم ، والرابع البيئة العلميه التى تظله وتوجهه ، وانا نتولى كل عنصر من هذه العناصر بالبيان .

---

(١) الكتاب المذكور .

١ — صفاته

٧٤ — إن مواهب العالم هى الدعامة الأولى لطلب العلم ، وهى المفتاح الذى يفتح به باب المعرفة ، وهى الوعاء الذى ينبثق منه نور العلم ، فإذا لم يؤت الله امرأ مواهب تنزع إلى العلم ، وطلب الحقيقة فى ناحية من النواحى ، فأولى به ثم أولى أن يتجه أو يوجهه ذووه إلى أبواب الفكر الذى يتجه به إلى الصناعات ، والأعمال الحسية ، بدل أن يتجه إلى الأعمال العقلية ، ولكل فضل ، ولكل ثمرة ، والجماعات محتاجة إلى النوعين من الناس ؛ فلولا العلماء الذين يطلبون الحقائق ويغوصون لإدراكها لجمدت الإنسانية على حالها الأولى من البداوة ، ولبقيت فى أدنى معيشة وأدنى لون من ألوان الحياة ، ولولا الفريق الثانى ما كثر العمران ، بل ماتوافرت أسباب الحياة لأى إنسان إلا أن يعيش كما يعيش المتأبد فى القفار .

٧٥ — وإن ابن حزم قد آتاه الله من الصفات ما يمكنه من فتح نور المعرفة والاستضاءة به ، والاتجاه معه إلى أن قضى نحبه ، وكل مخايله ومواهبه تجعل منه العالم الذى فاضت بحوثه ، وتناقلت الأجيال كتبه ، وكان له لون خاص قائم به فى الفكر الإسلامى ، قد تميز به ولم يشركه فيه سواه .

وأول هذه الصفات أو تلك المواهب حافظة قوية مستوعبة ، جعلته يستولى على أبواب العلم استيلاء ، فإن الحافظة القوية ، هى السبيل الأول الذى يمكن العالم من السيطرة الفكرية على ما يقرأ ، بحيث يربط أقصاه بأدناه ، وأوله بآخره ، وأجزاءه بعضها ببعض ، فيوائم بينها إن كانت متناسقة متلاقية ، ويبين التنافر فيها إن كانت غير متآخية .

وقد آتى الله سبحانه وتعالى ابن حزم حافظة واعية ، فقد حفظ أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورتب مصادرها ، وارتفع فى ذلك إلى مرتبة الحفاظ الكبار ، وعلم من آثار التابعين والصحابة ما جعله فريد وحده فى المعرفة

بفقههم ، واستخراج الأحكام ، والبناء عليها بما يتسع له منهاجه الفقهى . وكان حافظا لسير الأولين يربط علومه التى استحفظها، ووعاها بعضها ببعض فى تناسق فكرى . اختص به من بين معاصريه من العلماء والفقهاء .

ولقد كان معاصروه والمؤرخون له يعجبون من قوة حافظته وعظم إحاطته ، وكثرة استيعابه .

٧٦ — وكان له مع ذلك بديهة حاضرة ، تجيء فيها ارسال المعانى فى وقت الحاجة إليها ، وتنثال عليه انثيالا فتسعفه فى الجدال ، وتنصره فى النزال الذى كان يختار خصومه مع من يؤيدهم من الأمراء والحكام ميدانه ، فما يبلغون شأوه ، ولا يصلون إلى غايته .

ويذكر الذهبى فى تذكرة الحفاظ أنه ، ذكر لابن حزم قول من يقول: « أجل المصنفات الموطأ ، قال بل أولى الكتب بالتعظيم الصحيحان ، وصحيح سعيد بن السكن والمنتقى لابن الجارود ، والمنتقى للقاسم ابن اصبغ ومصنف الطحاوى ، ومسند البزار ومسند ابن أبى شيبة ، ومسند احمد بن حنبل، ومسند ابن راهويه ، ومسند الطيالسى ، ومسند الحسن بن سفيان ، ومسند عبدالله بن محمد المسندى ، ومسند يعقوب بن شيبه ومسند على بن المدينى ، ومسند ابن ابى غرزة ، ثم بعدها الذى فيه كلام غيره مثل مصنف عبدالرازق ، ومصنف أبى بكر بن شيبة ، ومصنف بقى بن مخلد ، وكتاب محمد بن نصر المروزى ، وكتاب أبى بكر المنذر — الأكبر ، والأصغر ، ثم مصنف حماد بن سلمه ، ومصنف سعيد بن منصور ، ومصنف وكيع ، ومصنف الفريابى وموطأ مالك بن أنس ، وموطأ ابن أبى ذويب ، وموطأ ابن وهب ، ومسائل احمد ابن حنبل ، وفقه أبى عبيد ، وفقه أبى ثور » .

وهكذا وإن هذا لا يدل على قوة الحافظة فقط ، بل يدل مع ذلك ، على أمرين (أحدهما): الاستيعاب والاطلاع والموازنة بين كل ماقرأه ، وإنه لكثير ، (وثانيهما) حضور البديهة ، واستحضار المعلومات فى وقت الحاجة إليها ، والمسارعة بالإجابة عند الحاجة .

وهذا الخبر يدل فوق ذلك على أنه ينظر فى الكتاب إلى مقدار ما اشتمل عليه ، فإن الذين يفضلون موطأ مالك ينظرون عند تفضيلهم إياه إلى قوة سنده وسبقه ، لا إلى مقدار ما اشتمل عليه ، وأما ابن حزم فلا ينظر ذلك النظر الإضافى، إنما ينظر إلى مقدار النفع فى ذاته ، ولا شك أن مجموعة الآثار التى اشتمل عليها الموطأ دون أكثر الموسوعات التى ساقها .

٧٧ — وإن ابن حزم مع هذه البديهة الحاضرة التى تسعفه بالمعلومات الشاردة فى وقت الحاجة إليها ، وتلك الحافظة الواعية المستوعبة ، مع هاتين الميزتين قد أوتى عمق تفكير وغوصاً على الحقائق ، وقوة تأمل ، لا يكتفى من الظواهر حتى يتعرف ما وراءها ، ولا يترك المسببات حتى يعرف أسبابها ، فهو لا يكتفى بالاستقراء والإحصاء ، حتى يتعرف كل مسألة ليعرف أسرارها ، ولا يكتفى بمعرفة الوقائع حتى يعرف بواعثها والدافع إليه ، وإن ذلك يتجلى كل التجلى فى دراسته النفسية ، وبعض دراساته الفلسفية والكلامية ، فمثلا لا يكتفى عند دراسته للفرق الإسلامية المختلفة بدراسة آراء هذه الفرق ، والأدلة التى تسوقها لهذه الآراء ، بل يدرس البواعث النفسية والاجتماعية التى جعلت الفرق تكثر وتتشعب، ويشير إلى البواعث التى جعلها تختار تلك الآراء ، فهو يقرر أن الفرس وغيرهم عندما دخلوا فى الإسلام منهم من أراد أن يثأر لفقد دولته ببث أفكار بين المسلمين ليست من دينهم ، ليفسد عليهم أمرهم ، ثم يسوق البواعث مفصلا موضحاً على ما سنشير إليه فى موضعه .

وإنك تراه فى رسالة طوق الحمامة يرد الظواهر إلى بواعثها النفسية محاولا فى ذلك أن يكشف عن النواميس النفسية التى تسير الإنسان فى عواطفه الإنسانية نحو كل جمال . .

وتجد مثل ذلك ، بل أوضح وأبين فى رسالته مداواة النفوس التى هى علاج نفسى لعيوب الأخلاق ، انظر إليه وهو يتكلم فى الفضائل تجد النظر العميق

الجامع ، فيقول مثلا : « من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقبحة ، ومستحبة [١] » .

وانظر إليه يصف المعجبين بأنفسهم « ولقد تسببت إلى سؤال بعضهم فى رفق ولين عن سبب علو نفسه ، واحتقاره للناس ، فما وجدت أن زاد على أن قال لى أنا حر ، لست عبداً لأحد ، فقلت له أكثر من تراه يشاركك فى هذه الفضيلة ، فهم أحرار مثلك . . . فلم أجد عنده زيادة ، فرجعت إلى تفتيش أحوالهم ومراعاتها ، ففكرت فى ذلك سنين ، لأعرف السبب الباعث لهم على هذا العجب . . . فلم أزل أختبر ما تنطوى عليه نفوسهم بما يبدو من أحوالهم ومن مراميهم من كلامهم ، فاستقر أمرهم على أنهم يقدرون أن عندهم فضل عقل وتميز رأى أصيل ، لو أمكنتهم الأيام من تصريفه لوجدوا فيه متسعاً ، ولأداروا الممالك الرفيقة ولبان فضلهم على سائر الناس ، ولو ملكوا مالا لأحسنوا تصريفه فمن ها هنا تسرب التيه إليهم ، وسرى العجب فيهم [٢] » .

وهكذا تراه لا يكتفى بالظواهر حتى يدرس الأسباب ، ويسير على ذلك المنهاج فى كل ما يكتب ، سواء أكان يكتب فى الأخلاق أو التاريخ — أم كان يكتب فى الفقه ، فهو ذو فكر عميق غواص يبحث عن الحقائق فى مواطنها .

٧٨ — وإنه وقد أتاه الله هذه المواهب الفكرية يؤمن كل الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى هو الذى وهبها له ، وأن عليه شكره بالقيام بحقها ، وانه إن لم يقم بحقها أو اغتر بها فإنه يكون كافراً بها ، ويوجه اللوم الشديد إلى الذين يغترون بمواهبهم ، فيقول رضى الله عنه : « وإن أعجبت بعلمك ، فاعلم أنه لا خصلة لك فيه ، وأنه موهبة من الله مجردة ، وهبك إياها ربك تعالى ، فلا تقابلها بما يسخطه فلعله ينسيك ذلك بعلة يمتحنك بها تولد عليك نسيان ما علمت وحفظت ، ولقد

---

(١) رسالة مداواة النفوس ص ٦٦ طبعة سنة ١٣٢٣ بدمشق .

(٢) الرسالة المذكورة ص ٦١ ، ٦٢

أخبرنى عبدالملك بن طريف ، وهو من أهل العلم والذكاء واعتدال الأحوال وصحة البحث أنه كان ذا حظ من الحفظ عظيم ، لا يكاد يمر على سمعه شيء يحتاج إلى استعادته ، وأنه ركب البحر مرة ، فمر فيه هول شديد أنساه أكثر ما كان يحفظ ، وأخل بقوة حفظه إخلالا شديداً لم يعاوده ذلك الذكاء بعد . . . وأنا أصابتنى علة فأفقت منها ، وقد ذهب ما كنت أحفظ إلا مالا قدر له ، فما عاودته إلا بعد أعوام ، واعلم أن كثيراً من أهل الحرص على العلم يجدون فى القراءة والإكباب عن الدرس والطلب ، ثم لا يرزقون منه حظاً ، فليعلم ذو العلم أنه لو كان بالإكباب وحده لكان غيره فوقه . فصح أنه موهبة من الله تعالى ، فأى مكان للعجب هاهنا ، ما هذا إلا موضع تواضع وشكر لله تعالى ، واستزادة من نعمه ، واستعاذة من سلبها [1] » .

٧٩ — هذه مزايا فكرية ، امتاز بها ذلك الإمام العظيم ، وإنه بجوار هذه المزايا الفكرية كانت عنده صفة أخرى لازمة للعلماء ، وهى الصبر والجلد والمثابرة ، لقد جد ابن حزم فى طلب العلم وتحصيله ، وانصرف إليه بكليته ، ولم يجعل من نفسه فراغا لغيره ، لأنه وجد أن ذلك سبيل علوه ، وهو فوق ذلك سبيل الله تعالى ، فإن من طلب العلم لله وصل إلى مبتغاه ، وهو أسمى غاية ، ونال العلو به بين الناس ، فيجمع الله له حظ الدنيا والآخرة .

إن ابن حزم نشأ فى بيت وزارة كما رأينا ، وما إن شب عن الطوق وأدرك الدنيا ، وتطلعت نفسه لما فيها ، حتى رأى الدهر يقلب لأبيه ظهر المجن ، والفتن تضرب بجرانها ، فتزعج مقامهم ، ففى سنة ٣٩٩ أى عند بلوغ ابن حزم الخامسة عشرة من عمره وقعت الفتن التى اضطرتهم إلى هجر دورهم ، والانتقال إلى دور أخرى لهم ، ثم مات أبوه ، ثم اضطر من بعد ذلك إلى الانتقال من قرطبة إلى المرية ، ثم التطواف من بعد مُغَرَّباً أو مختارا ، وإن هذا أقنعه منذ صباه بأن

---

(١) مداواة النفوس ص ٥٠ ، ٥١

السياسة مركب خشن ، وإن ما يناله ذو الطمع فيها من خيراتها ، يهون بجواره ما ينتابه من جرائها ؛ لذلك انصرف منذ صباه إلى العلم ، ولم يمنعه من طلبه سجن ولا تغريب ، وجعل همه ذلك الطلب لله لا لأحد سواه ، ولذلك جد فيه ، وصبر فى طلبه على ما كان يلقاه من أذى الأمراء ، وتسوىء السمعة والنفى من الأرض ، والانتقال من إقليم إلى إقليم ، ولما حرّقوا كتبه ، لم يزده ذلك إلا انصرافاً إليه ، وتدوين ما فى صدره من جديد ، وذلك كله ، لأنه جعل همه العلم والتقرب إلى الله ببيان الحق ، والنطق به ، ولذا يقول « لذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الآكل بأكله ، والشارب بشربه ، والكاسب بكسبه واللاعب بلعبه والآمر بأمره » وقد نال هو لذة العليم والحكيم المجتهد لله عز وجل . ثم يقرر أن طلب العلم لا يقصد به الاستعلاء بل الاجتهاد لله، وطلب الآخرة الباقية لا الدنيا الفانية هو غاية الغايات للانسانية العالية ، فيقول «ليس فى العالم مذ كان إلى أن يتناهى — أحد يستحسن الهم ، ولا يريد إلا طرحه عن نفسه ، فلما استقر فى نفسى هذا العلم الرفيع، وانكشف لى ذلك السر العجيب ، وأنار الله لفكرى هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب النفيس . . . فلم أجدها إلا فى التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة [1] » .

عند ما وصل ابن حزم إلى هذه الحقيقة انصرف إلى العلم الاسلامى بكليته فصبر على طلبه ، وصبر على نشره وصبر على أذى الناس فى الجهر بالحقيقة التى طلب بها ما عند الله سبحانه تعالى .

وإذا كان ابن حزم قد انصرف إلى الله ليبعد همومه وأحزانه ، ولم يجد سبيلا لترك الهم والحزن خيراً من ذلك ، فإن الله سبحانه وتعالى قد وهبه الإخلاص كله ؛ واتجه إلى طلب الحقيقة اتجاهاً مستقيما لا عوج فيه ولا التواء ،

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٦ .

ليس له وراء طلبها مأرب، ولا بعدها غاية أو مطلب، إلا رضاء الله سبحانه وتعالى وفى الحكمة المشرقية ان الاتجاه المستقيم إلى طلب الحق ينير البصيرة ، فيلقى الله سبحانه وتعالى نوراً فى قلبه ، وبهذا النور يصل إلى الحقائق فتكون ملء فكره ، وتوجه قوله وعمله وفكره ، فلا يعمل إلا خيراً ، ولا يفكر إلا فى خير ، وبذلك يكون العالم صادق النظر ، لأنه أوتى صدق الطلب .

وإن ابن حزم فوق الاخلاص فى طلب الحقيقة قد كان يعلم أنه يطلب علم الدين ، ومن طلب علم الدين كان الإخلاص له ألزم، والاتجاه إلى الله فى طلبه أعظم ، وكذلك كان شأنه ، كان اجتهاده لله فى طلب الحقيقة ، وكان اجتهاده فى طلب علم الدين ؛ ولقد دفعه إخلاصه لدين الله وطلبه من منبعه الأول إلى أن يدعو الناس إلى ما يعتقد ؛ لا يهمه فى ذلك إرضاء أحد ، لا يطلب إلا رضا الله تعالى ، ولذلك لم ينل من نفسه أذى الأمراء ، ولا تشنيع العلماء ، بل قابل الفريقين بقلب مخلص ، ولسان عضب ، وقلم كاشف للحقائق ، وكان ذلك العالم العظيم مخلصا للناس لم ينافق احدا ، ولم يحاول أن يخدع أحدا ، ولا يعارض أحدا إلا بحق .

٨١ — ولقد كان لفرط إخلاصه يباعد بين نفسه ، وبين العجب بها ، والاغترار بما وصل إليه من علم ، وكان يعتبر العجب آفة الإخلاص ، وآفة الرأى ، وآفة الاخلاق الفاضلة ، ، ويدعو كل امرىء إلى تقدير خطئه قبل تقدير صوابه ، فإن ذلك يدفعه إلى التطامن ، والتطامن للحق سبيل الإخلاص فى طلبه ، فهو يقول : « إن أعجبت بآرائك فتفكر فى سقطاتك ، وفى كل رأى قدرته صوابا فخرج بخلاف تقديرك ، وأصاب غيرك واخطأت انت ، فإنك إن فعلت ذلك فأقل أحوالك أن يوازن سقوط رأيك صوابه ، فتخرج لا لك ولا عليك ، والأغلب أن خطأك أكثر من صوابك ، وهكذا كل أحد من الناس بعد النبيين» [1]

---

(١) مداواة النفوس ص ٥٠

وإنه ليعتبر الإخلاص شعار الحكماء الذين يستمسكون بالفضيلة ويطلبون حقائق الأشياء، ويقرر أن عامة الناس لا يسلمون إلا إذا أخلصوا وظهر إخلاصهم، وعرفت سلامة الجانب منهم، ولذا يقول: «احرص على أن توصف بسلامة الجانب وتحفظ من أن توصف بالدهاء، فيكثر المتحفظون منك، حتى ربما أضر ذلك بك، وربما قتلك»(١).

وهكذا نجد ذلك العالم المجرب يخلص فى طلب الحق، ويخلص فى دين الله، ويخلص للناس، فلا ينافق، ولا يخادع، ويرى أن الإخلاص يؤدى إلى الحق، وإلى الثقة واطمئنان الناس، ويؤدى إلى السلامة، والله فى عون المخلصين.

والإخلاص نور الحكمة وطريق الهداية، ولا يصل إلى الهدى من لم ينر الله قلبه بنور الإخلاص، ولقد وصف الله سبحانه وتعالى بعض النبيين بأنه كان من المخلصين، وروى أن عيسى عليه السلام قال وقد سأله بعض الحواريين من المخلص: «المخلص من إذا عمل خيرا لا يهمه أن يحمده الناس».

وكذلك كان ابن حزم رضى الله عنه، فقد كان يجتهد ويعمل ويدرس ويبحث وينتج، ولا يبالى أمدحه الناس أم ذموه.

٨٢ — وإن إخلاص ابن حزم قد كان سببا فى الصفة التى اشتهر بها، وهى الصراحة فى الحق، ينطق بقول الحق، لا يهمه رضى الناس أم سخطوا، ويستوى عنده الإيذاء والثناء، مادام الحق يدفعه إلى أن يقول ما قال، ويوجب عليه أن ينطق غير مُجْجِم ولا مجمجم، حتى لقد قال عنه معاصروه إنه عرف العلم، ولم يعرف سياسة العلم، ولقد اجمع الذين أرخوا له على أنه كان شديدا فى قوله صريحا فى وصف الذين يجادلونه وآرائهم، أفهذه الصراحة العنيفة التى كان يصك بها خصومه صك الجندل كانت نتيجة لحدته التى اتصف بها كما سنذكر، أم كانت لأن

---

(١) الرسالة المذكورة ص ١٤

سياسته الحق أوجبت عليه أن يقول ما يقول ، وإن أضر ذلك به ، وادعى عليه أنه لم يعرف سياسة العلم !

إن ابن حزم يدعو إلى مسالمة الناس والائتناس بهم ، وعدم معارضتهم فيما لا يضر فى الدين أو الدنيا ، وإنه العالم الذى يستمسك بعلمه ، وعمله من جنس ما يعلم ، فلا يتهم بنفاق ولا تقصير ، ولا يقال فيه إنه من الذين يقولون ما لا يفعلون إنه كان يسير على تلك القاعدة المسالمة إلا فيما يضر الدين أو الدنيا السكوت فيه ، وإنه لينصح الناس دائما بذلك فيقول : « وإياك ومخالفة الجليس ومعارضة أهل زمانك فيما لا يضرك فى دنياك ولا فى أخراك ، وإن قل ، فإنك تستفيد بذلك الأذى والمنافرة والعداوة ، وربما أدى ذلك إلى الضرر العظيم دون منفعة أصلا وإن لم يكن بد من إغضاب الناس أو إغضاب الله عز وجل ولم يكن لك مندوحة عن منافرة الخلق أو منافرة الخالق ، فأغضب الناس ونافرهم ، ولا تغضب ربك ولا تنافر الحق » (١)

تلك هى قاعدته التى سار عليها فى صراحته ، يسالم الناس ويأتنس بهم ؛ وإن مصاحبته لعلماء من عصره ومراسلته لهم تفيضان بالبشر والمحبة والإخاء والوداد مما يدل على أنه رجل كان يأنس بالناس ويوادهم ويخالطهم برفق المودة ولطف العشرة ، ولكنهم أخذوا عليه مخالفته لمالك ، ورموه بسوء الرأى أو على الأقل الجامدون منهم ، فعندئذ لم يجد مندوحة عن إغضابهم ، أو إغضاب الحق ، وعن منافرتهم أو منافرة الرب كما قرر ، فاختار أن ينافرهم ويغضبهم ، ويرضى الله والحق ، فان كان قد ترك سياسة العلم التى كان يصطنعها بعض علماء عصره ، فقد اختار سياسة الحق التى تجعله ينطق بما يرى ، ويصدع به بين الناس .

لقد كانت إذن صراحة ابن حزم فى القول ثمرة إخلاصه فى طلب الحقيقة ، وطلب الحق فى الدين ، وما كان لمثله أن يرضى بالدنية فى دينه ، فكان ما كان .

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٤٥

٨٣ — ولكنا مع ذلك الحكم نقرر أن ابن حزم كانت فيه حدة ، فهو لا يكتفى بالتصريح المجرد بالحق وبيان الدليل ، بل ربما فرطت منه عبارات قوية فيها بعض العنف ، من مثل قوله فى تخطئة بعض الآراء إن هذا خطأ شنيع ، وإن الحدة من العلماء أمر غير محمود بلا ريب ، ولكن مع ذلك يجب أن نقرر أن حدته كان سببها أمرين :

(أحدهما) ما أحسه من إرادة السوء به وإنزال الأذى ، وأى أذى أشد وأعظم أثراً فى نفس العالم من أن يرى جهوده وثمرات فكره تحترق بين يديه ، ويشهد العامة احتراقها ، إن ذلك يخرج الحليم عن حلمه . فكان بلا شك كيد خصومه له من أسباب حدته ، بل إنه أعظم أسبابها ، وإنا كنا نريد من ذلك العالم العبقرى ، والحكيم الخلق أن يعلو عن الحدة حتى فى هذه الأحوال .

(الأمر الثانى) الذى ولد الحدة فى خلقه هو مرض أصابه ، وإنه ليذكر ذلك بصراحته التى عهدناها فيه ، فيقول رضى الله عنه : « لقد أصابتنى علة شديدة ، ولدت فى رَبْواً فى الطحال شديداً ، فولد ذلك عَلَىَّ من الضجر ، وضيق الخلق ، وقلة الصبر ، والنزق أمراً جاشت نفسى فيه ، إذ أنكرت تبدل خلقى ، واشتد عجبى من مفارقتى لطبعى ، وصح عندى أن الطحال موضع الفرح ، وإذا فسد تولد ضده » (١)

٨٤ — هذا وصفه العميق لنفسه ينكر ضيق خلقه وتبرمه بل يصف نفسه بأنها تكون نَزِقة ، فبالصراحة التى وصف بها آراء غيره ، وصف نفسه ، ولا يهمنا ما قاله من أن الطحال باعث التفاؤل إن سلم ، والتشاؤم إن سقم ، لايهمنا صدق هـــذه القضية أو عدم صحتها ، فإن ذلك موكول إلى الطب ، وإلى علماء التشريح من الأطباء ، إنما يهمنا وصفه الدقيق لنفسه ، وصدق حكمه حتى على معايبه ، وصراحته الشديدة القوية العنيفة فى حكمه على نفسه ، وأى

---

(١) مداواة النفوس ص ٥٤

صراحة أجل من يقول إنه يكون منه النزق ، والاندفاع فى القول .

وإنه ليقرر أن خلقه قد تبدل من هدوء واستقرار واطمئنان وبشر وإقبال على الحياة والأحياء إلى ضجر وضيق خلق واندفاع بعد أن أصيب بهذه العلة ، وأنه لاحظ ذلك فى نفسه .

ولو أنه بين لنا التاريخ الذى أصيب فيه بهذه العلة لاستطعنا أن نتبين شطرى حياته ، حياة الاطمئنان والسرور ، ثم حياة الضجر وضيق الخلق والاندفاع .

وإننا لو درسنا كتاباته دراسة متفحص متعرف لما وراء السطور ، لوجدنا بعض الكتب قد كتبه وهو فى حال بشر وسرور وحب للحياة والأحياء وإقبال على الدنيا بما فيها ، ومن فيها مع العفة والورع ؛ فأى قارىء يقرأ كتاب طوق الحمامة ولا يرى فيه البشر والسرور يفيضان على القلم من نفس الكاتب وروحه .

٨٥ — ولكن أهذه الحدة التى أصابته بشدة الجامدين فى نقده وإغرائهم الأمراء له ، وبالعلة التى انتابته لم تنتج إلا المعاندة والمغاضبة بينه وبينهم ، والنفى إلى قريته التى مات فيها ؟ إنها بلا شك أنتجت ذلك ، ولكنها أنتجت مع ذلك الحمية فى العلم والتأليف والتصنيف ، وإن ابن حزم يسند كثرة تأليفه إلى الحدة التى أثارها فيه خصومه ، فهو يقول رضى الله عنه :

« ولقد انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة ، وهى أنه قد توقد طبعى ، واحتدم خاطرى ، وحمى فكرى ، وتهيج نشاطى ، فكان ذلك سببا إلى تواليف عظيمة النفع ، ولولا استثارتهم ساكنى ، واقتداحهم كامنى ما انبعثت لتلك التواليف » (١)

تلك هى الثمرة التى انتجتها الحدة ، وذلك هو النور الذى انبعث من محك هذه الشدة ، فما كانت حدته شراً لا خير فيه ؛ بل كان فيها خير كثير ، ونفع عظيم .

٨٦ — وهناك وصف آخر فى ابن حزم ربما كان من أسباب حدته ، وهو

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٣٠

بلاريب سبب من أسباب ذوقه الفنى فى النثر والشعر ، فالله تعالى قد أعطاه فوق ذلك صدق حس، وبعد غور فى إدراك حقائق النفوس ، وأعطاه مع ذلك قوة إحساس فقد كان قوى الإحساس، مستوفز العاطفة ، والعاطفة القوى إذا كان معها عقل مدرك ، وخلق كامل أنتجت صدق نظر ، ومدارك تشبه الإلهام ، ومشاركة وجدانية بينه وبين الناس تجعله يدرك كنه نفوسهم، ويكون بذلك صادق الفراسة يدرك أغوار النفوس بلقانة سريعة ، وإحساس قوى عميق .

وإن كتابه طوق الحمامة فيه تسجيل لأحاسيسه القوية ؛ كما أن فيه دراسة عميقة للنواميس النفسية ؛ وإنه بقوة إحساسه استطاع أن يسجل صنوف المحبين ، وألوان الحب ، وإنه ليقرر فى بيان حقيقة الحب قول ذى الإحساس القوى مع الفكر المستقرى المتتبع ، فيقول : « الذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى أصل عنصرها الرفيع . . . وقد علمنا أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائما ، إنما يستدعى شكله ، والميلُ إلى مثله ساكن ، والمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر فى الأضداد ، والموافقة فى الأنداد »[1] ويقول فى أمارات الحب « ومن علاماته الظاهرة لكل ذى بصر الانبساط الكثير الزائد ، والتضايق فى المكان الواسع ، والمجاذبة على الشىء يأخذه أحدهما » .

وهذا كلام لا يكتبه إلا ذو إحساس قوى يحس بكل ما يجرى حوله ، يحسه بإحساسه ، ثم يستقريه بنظره ، ثم يسجله بقلمه حقائق ثابتة .

٨٧ — وإن ابن حزم فوق هذه الصفات النفسية التى أرهفت مداركه له صفات خلقية سمت به ، وأعلته وجعلته يتجه إلى معالى الأمور .

وإن أبرز صفاته الخلقية هذه صفتان ، أولاهما الوفاء ، والثانية الاعتزاز بالنفس من غير عجب ، ولا خيلاء .

(١) طوق الحمامة ص ٦ طبع القاهرة .

فأما الوفاء فقد كان جوهر نفسه ، كان وفياً لأصدقائه ، ولشيوخه ، ولكل من اتصل به ، بل كان وفياً حتى للجماد ، فهو يسأل الذاهبين إلى قرطبة عن دوره ، وما جرى لها ، وقد كانت مغانيه ، وكان فيها أنس نفسه ، وإنه ليقول فى ذلك : « لا أقول قولى هذا ممتدحاً ، ولكن آخذ بأدب الله عز وجل : « وأما بنعمة ربك فحدث » لقد منحنى الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت إلىَّ بلقية واحدة ، ووهبنى من المحافظة لمن يتذمم منى ولو بمحادثة ساعة حظًّا أنا له شاكر وحامد ، ومنه مستمد ومستزيد ، وما شىء أثقل على من الغدر ، ولعمرى ما سمحت نفسى قط فى الفكرة فى إضرار من بينى وبينه أقل ذمام ، وإن عظمت جريرته ، وكثرت إلىَّ ذنوبه ، ولقد دهمنى من هذا غير قليل ، فما جزيت على السوءى إلا بالحسنى ، والحمد لله على ذلك كثيراً » . (١)

وهكذا يقرر أن الوفاء خلته ، وأنه يفى لمن يذنب إليه ، ومن يخاص له ؛ وأن الوفاء فضيلة فى الحالين ، فما كان الوفاء ليكبر إلا عند وجود أسباب الغدر ، أو دواعى القطيعة ، وإنه ليختار من الوفاء عظيمه ، ولا يقف عند أدنى منازله ، وأقل مراتبه .

٨٨ — وإن ابن حزم قد أوتى مع الوفاء اعتزازا بنفسه ، فلا يدنى نفسه ولا ينزل بها ؛ وإن الاعتزاز بالنسبة له هو من معدنه ، لقد كان يعتز بنفسه ؛ لأنه نشأ عزيزا فى قومه ، وما زادته الحوادث إلا صقلا وصفاء ، فما وهن وما ضعف وما استكان ، ناله الذين آذوه بالسجن والتغريب ولكن لم ينالوا من نفسه العزيزة فى ذاتها ، القوية المعتمدة على الله فى السراء والضراء ، ولقد ذاق العيش الحلو والمر ، فما استهوته لذات العيش إلى ما ينافى عزته ، ولا هَوَتْ به مرارة الحياة إلى مواطن الذلة ، بل كان العزيز فى حالى الرخاء والبأساء . لا يطلب حاجة ممن لا يفى بحاجته ، ولقد قال فى ذلك :

---

(١) طوق الحمامة ص ٨٢

« إن محمد بن وليد الكاتب كان متصلا بى ومنقطعاً إلى أيام وزارة أبى رحمة الله عليه ، فلما وقع بقرطبة ما وقع ، وتغيرت أحوالى خرج إلى بعض النواحى ، فاتصل بصاحبها ، فعرض جاهه ، وحدثت له وجاهة وحال حسنة ، فحللت أنا تلك الناحية فى بعض رحلتى ، فلم يوفنى حقى ، بل ثقل عليه مكانى ، وأساء معاملتى وصحبتى ، وكلفته فى خلال ذلك حاجة لم يقم فيها ولا قعد ، واشتغل عنها بما ليس فى مثله شغل ، فكتبت إليه شعراً أعاتبه فيه ، فجاوبنى مستعتباً على ذلك ، فما كلفته حاجة بعدها » (١) .

وإن الذى نمى الاعتزاز بالنفس فيه ثلاثة أمور ، أولها : ابتعاده عن السياسة ونحوها وحبس مطامعها ، فإن المصارع النفسية للرجال تحت بروق المطامع ، وما كان الطمع فى أى ناحية إلا كان معه ذل أياً كانت صورته ، وقديماً قال العربى أذلت المطامع أعناق الرجال ، فمن يوم أن جافى أبو محمد بن حزم السياسة ومطامعها ، وترك كل شىء إلا العلم فقد آوى إلى ركن العزة النفسية الحصين .

وثانيها : ما آتاه الله من مواهب عقلية يشعر معها بأنه فوق أقرانه من العلماء ، وفوق الأمراء ؛ فإنه كان يحس بأنه فوقهم لأنه كان فى منصب الإمرة مثلهم واعتزله زهادة فيه ، وما كان واحد منهم له مثل إدراكه وعقله .

وثالثها : يسار العيش الذى منّ الله به عليه ، فلم يجعله فى حاجة إلى عطاء أمير أو وزير ، فاستغنى عن الناس واعتز بالله ، وإنه لا يذل الكريم إلا الحاجة وقد أغناه الله عنها .

٨٩ — تلك سجايا ابن حزم وأخلاقه ومواهبه ، وكلها يتجه به نحو العلم اتجاهاً مستقيماً ، ومن شأنها أن تجعل من صاحبها عالماً مجيداً ، إذا وجدت الموجهين الصالحين ، والجو العلمى الذى تنمو فيه وترعرع ، وتنتج أطيب الثمرات ، ثم انصرف صاحبها إلى العلم ، وقد كان ذلك كله من ابن حزم .

---

(١) طوق الحمامة ص ١٢٦ ، ١٥٣

٢ ـ شيوخه

٩٠ — تلقى ابن حزم عن كثيرين من العلماء ، وكان يخالط كثيرين من ذوى الرأى والإحاطة من علماء عصره كابن عبد البر المالكى وغيره ، ولقد ذكر هو فى كثير من رسائله بعض شيوخه مشيراً إليهم ، وخصوصاً فى رسالة طوق الحمامة ؛ وإننا لو تتبعنا هذه الرسالة لوجدناه يقص علينا أسماء كثيرين من شيوخه ممن تلقى عليهم الحديث ، ونرى أنه ابتدأ يتلقى الحديث مبكراً فى سنه ، ولعله أول علم تلقاه بعد حفظ القرآن وتهذيب اللسان برواية الأشعار .

فهو يذكر ، أنه ابتدأ حياته بعد أن شب عن الطوق ، وملك عقله ونفسه فصحب أبا الحسين الفاسى ، وكان عاقلا عالماً عاملا ممن تقدم فى الصلاح والنسك والزهادة فى الدنيا والاجتهاد للآخرة ، ولقد قال فيه ابن حزم كما نقلنا من قبل : « احسبه كان حصوراً ؛ لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملة علماً وعملا ودينا وورعاً [١] .

ولقد كان الفاسى هذا له كالرائد الذى يوجهه كالشأن فى أولاد بعض الكبراء فى أيامنا هذا ، ولذا كان يأخذه إلى مجلس أبى القاسم عبدالرحمن الأزدى المتوفى سنة ٤١٠ شيخه وأستاذه وقد تلقى عليه الحديث والنحو واللغة .

ولقد روى الحديث صغيراً عن أحمد بن محمد الجسور المتوفى[٢] سنة ٤٠١ .

ولقد روى الحديث أيضاً عن الهمذانى ، وقد كان يحدث فى مسجد القمرى بالجانب الغربى من قرطبة ، وقد روى عنه سنة ٤٠١ فقد جاء فى طوق الحمامة « حدثنا الهمذانى فى مسجد القمرى بالجانب الغربى من قرطبة سنة إحدى وأربعمائة . . . [٣] .

---

(١) الرسالة المذكورة ص ١٤٥

(٢) طوق الحمامة ص ١٣٥

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٤٥

ولقد تلقى الحديث ايضاً عن أبى بكر محمد ابن إسحاق . . .

وهكذا إن الدارس الفاحص لهذا الكتاب يرى أن ابن حزم قد درس الحديث على أكثر المحدثين فى قرطبة والبلاد التى حل فيها مرتحلا ، وقد علمت أنه ارتحل كثيراً ، أحياناً اختياراً ، وأحياناً اضطراراً .

٩٢ — ولقد تلقى الفقه فى أول امره كما قال ياقوت فى معجمه ، وكما قال هو فى الرسالة عن عبد الله بن يحي بن أحمد بن دحون الفقيه الذى عليه مدار الفتيا فى قرطبة [1] » .

ولقد تلقى أيضاً الفقه والحديث على عبد الله الأزدى المعروف بابن الفرضى [2] ، وقد كان ابن حزم معجباً بشيخه هذا فى صدق علمه ، ومحافظته على الحقائق العلمية أن يخلط بها غيرها بالباطل .

وكان فقيهاً عالماً بالحديث ورجاله بارعاً فى الأدب والتاريخ، وله من الكتب تاريخ علماء الأندلس، وقد رحل من الأندلس إلى المشرق ، فحج وسمع من العلماء وأخذ عنهم ، وكتب من أماليهم ، وروى عن شيوخ عدة من أهل المشرق .

وقد ولد سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة وتولى القضاء بمدينة بلنسية ، وقتله البربر يوم فتح قرطبة لست خلت من شوال سنة ٤٠٣ .

٩٣ — وهكذا تلقى ابن حزم الحديث عن المحدثين الذين التقى بهم ، سواء أكان ذلك فى نشأته الأولى أم كان بعد ذلك عند ما كان يرحل من مدينة إلى مدينة .

ولقد كان مع منزلة أبيه ، ومكان أسرته يذهب إلى مجالس الحديث فى عامة الطلبة ، فيقول فى طوق الحمامة ، « واذكر أنى كنت مجتازاً فى بعض الأيام

(١) طوق الحمامة ص ١٢٠

(٢) الرسالة المذكورة ص ١١٩

بقرطبة فى مقبرة باب عامر فى لُـمـة من الطلاب وأصحاب الحديث ، ونحن نريد مجلس أبى القاسم عبدالرحمن بن أبى يزيد المصرى المتوفى سنة ٤١٠ بالرصافة أستاذى رضى الله عنه ومعنا أبو بكر عبد الرحمن بن سليمان البلوى من أهل سبتة ، وكان شاعراً مفلقاً ، وهو ينشد أبياتاً له منها :

سريع إلى ظهر الطريق وإنه إلى نقض أسباب المودة يسرع
يطول علينا أن نرقع وده إذا كان فى ترقيعه يتقطع[1] »

٩٤ — ويظهر أن طلب أبى محمد بن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفروع الفقهية ، ولذا أشربت نفسه حب الحديث فقد كان محدثاً حافظاً ، قبل أن يكون فقيهاً مفرِّعاً ، ولعل هذا يفسر لنا ما ذكره ياقوت من أنه اتجه إلى الفقه وهو فى السادسة والعشرين من عمره ، وليس معنى ذلك كما قلنا إنه لم يكن على إلمام به من قبل ، بل معناه أنه لم يتجه إلى تفريعه ودراسته دراسة منصرف إليه إلا بعد ذلك ، وقبل هذا كان يدرس الحديث ، ويعرف الفقه معرفة شخص غير منصرف إليه ، حتى إذا نبه إلى أنه لا يحسن الفقه ولا الجدل فيه عكف عليه .

اتجه إلى الفقه محدثاً ، ولما أراد الأخذ عن ابن دحون نبهه إلى الموطأ والموطأ كتاب فقه وحديث معاً ، فهو أيضاً من جنس ما نشأ عليه ، واتجه فى أول أمره إليه .

ولا شك أنه ابتدأ يدرس المذهب المالكى ؛ لأن الفقهاء الذين ذكر أنه تلقى عليهم كانوا مالكيين ، فابن دحون كان فقيهاً مالكياً عليه مدار الفتيا فى قرطبة ، وابن الفرضى كان قاضياً ببلنسية ، وقد أخذ عنه الفقه والحديث ولم يكن بعد قد انصرف إلى الفقه انصرافاً كلياً .

وإذا كان قد درس على هؤلاء ، فلا بد أنه تلقى الفقه المالكى فى صدر دراساته الفقهية ، كشأن أكثر أهل الأندلس عامة ، وذوى المناصب فيهم خاصة

---

(١) طوق الحمامة ص ٧٢

لأنهم فى الغالب لا يشذون عن المعروف عند العامة ، ولأن الذين تلقى عليهم الفقه أولا كانوا من المالكيين ، ولم يعرفوا بأنهم من أهل الاختيار من المذهب المختلفة .

٩٥ — ولكن المعروف بين الذين أرخوا لحياته أنه انتقل إلى المذهب الشافعى ، ولم يكن المذهب الشافعى معروفا عند عامة أهل الأندلس ، ولم يذكر لنا من بين شيوخه الذين يذكرهم العلماء من هو شافعى ، افتلقى العلم الشافعى من بطون الكتب بعد أن شدا وترعرع ، وقد ضاق ذرعا من التقييد المذهبى الذى كان سائدا فى عصره ، أم أنه تلقاه عن بعض الشيوخ ولو فى إحدى رحلاته ، ولو أنه دون رحلاته لاستطعنا أن نعرف نوع ما كان يتلقاه فى كل بلد نزل فيه .

وإنه من المؤكد أنه وجد فى الأندلس علماء من الشافعية وإن لم يكن المذهب مشهورا معروفا فيها ، ووجد علماء لهم اختيار فى الفقه من المذاهب الأربعة ، يسيطر عليهم مذهب منها ، وإن لم يتقيدوا به فى اختيارهم ، وعلى هؤلاء تلقى ابن حزم الفقه الشافعى أولا ، ثم الفقه المقارن ثانيا ، ثم اتجه من بعد ذلك إلى اختيار مذهب الكتاب والسنة والآثار فقط ؛ وإن تلقيه من هؤلاء كان من المؤكد بالقراءة لهم ويجوز أنه التقى ببعضهم ، واكتسب منه توجيها ، وإن لم يكتسب منه تعليما ، فإنه كان فى سن قد علت على التعليم عند ذلك اللقاء .

٩٦ — وإن فى رسالته التى شاد فيها بفضل علماء الأندلس مايدل على ذلك دلالة واضحة بينة — على أنه تلقى فقه الشافعى من الكتب ، والفقه المقارن ، وفقه الأثر من مبسوطات فقهية كبيرة عكف على قراءتها ودراستها ، فهو يقول :

« وفى تفسير القرآن كتاب أبى عبد الرحمن بقى بن مخلد ، فهو الكتاب الذى أقطع قطعا لا استثنى فيه أنه لم يؤلف فى الإسلام تفسير مثله ، لا تفسير محمد بن جرير الطبرى ولا غيره ، ومنها فى الحديث مصنفه الكبير الذى رتبه على أسماء الصحابة رضى الله عنهم ، فروى عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث

كل صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام . فهو مصنف ومسند ، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله مع ثقته وضبطه واتقانه واحتفاله فى الحديث ، وجودة شيوخه ، فإنه روى عن أربعة وثمانين ومائتى رجل ، ليس فيهم عشرة ضعفاء ، ومنها مصنفه فى فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم — الذى أربى فيه على مصنف أبى بكر بن أبى شيبة ، ومصنف عبد الرازق بن همام ، ومصنف سعيد بن منصور وغيرها .

وانتظم علما عظيما لم يقع فى مثله شىء من هذه ، فصارت تآليف هذا الإمام الفاضل قواعد الإسلام لا نظير لها ، وكان متخيرا لا يقلد أحدا ، وكان ذا خاصة من احمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه ، ومنها فى أحكام القرآن كتاب أمية الحجارى وكان شافعى المذهب ، بصيرا بالكلام على اختياره ، وكتاب القاضى أبى الحكم منذر بن سعيد ، وكان داودى المذهب قويا على الانتصار له ، وكلاهما فى أحكام القرآن غاية ، ولمنذر مصنفات منها كتاب الإبانة عن حقائق أصول الديانة »[1] .

٩٧ — هذه النصوص تدلنا على شيوخه الذين تلقى عليهم من بطون الكتب التى تركوها ، وإن تخلف به الزمان عن أن يلقى أصحابها ، وهى تنبئنا عن أنه تلقى من ينابيع ثلاثة ، كلها يأتى بنوع صافى من العلم ، يدخل فى الغذاء الفكرى الذى تلقاه ابن حزم من القراءة والدراسة الشخصية .

أول هذه الينابيع — فقه الحديث ، فلقد تلقاه من المبسوطات فى آثار الصحابة والتابعين ، ومن قبلهم أقوال النبى ﷺ وأفعاله واقضيته وتقريراته ، وهذه هى ينابيع الفقه الأثرى الصافية التى لم يصاحبها تأويل أو تخريج يكون بعيدا عن معناها ، أو قريبا منها .

وثانى هذه الينابيع — دراسة أقوال الفقهاء وأصحاب الاختيار غير المقيد . فهو يدرس أقوال بقى بن مخلد وقد كان متخيرا لا يتقيد بمذهب من المذاهب ويدرس أقوال ابن أمية الحجارى ، وكان شافعيا وله اختيار ، وأقوال منذر بن سعيد ، وكان له اختيار أيضا .

---

(١) نفح الطيب جزء ٢ ص ١٢١ طبع الأزهرية

الأمر الثالث . الذى يدل عليه هذا الكلام الذى نقلناه أنه تلقى فقه الشافعى من كتب فقهاء شافعية كابن أمية الذى ذكرنا ، وفقه الظاهرية من كتب فقهاء ظاهرية مثل منذر بن سعيد الذى كان داووديا أى من أنصار داوود الظاهرى ، قويا على الانتصار له .

فهو إذن لم يعدم وسائل من الاتصال بالمذهب الشافعى ، ولو من طريق التلقى على شيوخه فى كتبهم لا فى مجالسهم ومن أفواههم ، وهكذا نراه يميل إلى أصحاب المذاهب الذين يتخيرون ، ولا يتقيدون مع اتخاذهم أحد المذاهب مذهبا لهم . وإنه تلقى عن هؤلاء ومن مجموع السنة التى تلقاها فى صدر حياته ، والمبسوطات التى دونت فيها الآثار ، والتفكير الحر غير المقيد بمذهب من المذاهب .

٩٨ — وانه من هذا يتبين لنا طريق تلقيه المذهب الشافعى ، كما قال المؤرخون الذين كتبوا فى أخباره ، وإن كانت كتابة غير وافية ولا موضحة لكل أدوار حياته .

وكذلك المذهب الظاهرى قد تلقاه من هذه الكتب التى كتبت فيه مثل ما كتبه منذر بن سعيد ، ودافع فيه عن مذهب داوود دفاعا قويا .

ولقد ذكر المؤرخون أنه تلقى ذلك المذهب عن أستاذه أبى الخيار مسعود ابن سليمان بن مفلت المتوفى سنة ٤٢٦ ، وقد كان ظاهريا ، وله اختيار حسن فى الفقه ، ولقد قال فيه الضبى « مسعود فقيه عالم ظاهرى يميل إلى الاختيار والقول بالظاهر ، ذكره أبو محمد بن حزم ، وكان أحد شيوخه »

ونراه بهذا يتلقى فقه الظاهر عن ذلك الشيخ ، ومع أنه ظاهرى قد كان يميل إلى الاختيار ، ولعله كان فى أول أمره متمذهبا بمذهب ويميل فيه إلى الاختيار ، ثم قال من بعد ذلك قول أهل الظاهر ، وسار على منهاجهم .

٩٩ — تلقى إذن ابن حزم فقه الشافعى ثم فقه الظاهرية على الكتب التى خلفها أصحابها ، كما تلقى عن شيوخ الظاهرية ،

وإنه من أول دراساته كان يعنى بدراسة فقة الصحابة والتابعين ، كما نقلنا لك المجموعات التى ذكرها فى رسالته التى كتبها دفاعا عن علماء الأندلس ، وقد قال أيضاً فى الكتب التى كتبت فى فقة الحديث « ومنها كتب محمد بن يحى بن مفرج القاضى ، وهى كثيرة منها أسفار سبعة جمع فيها فقه الحسن البصرى، وكتب كثيرة جمع فيها فقه الزهرى »

ومن هذا نرى أنه كان يتتبع الفقه الذى أثر عن النبى ﷺ والصحابة والتابعين ، وخصوصا ذوى الرأى المتبوع منهم ، وأنه بهذه المجموعة الفقهية الرائعة التى حصل عليها ، والتى وضع كثيراً منها فى كتبه ،وخصوصا المحلى والإحكام قد استطاع أن يخرج بمنهاج محرر من المذاهب الأربعة ، ومتجه نحو الآثار والكتاب وحدهما ، وبذلك تلاقى مع الظاهرية .

وإن هذا يفسر لنا ما جاء فى تذكرة الحفاظ للذهبى من أنه عكف فى منزله بعد جدل فقهى لم يبرز فيه ، ثم خرج بعد ذلك ، وناظر أحسن مناظره ، قال فيها أنا أتبع الحق وأجتهد ، ولا أتقيد بمذهب ، فإنه فى هذا العكوف درس تلك المبسوطات التى اشتملت على فقه الصحابة والتابعين ، واكتفى بها علماً مضافا إليه علم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وخرج من القيود المذهبية إلى الاستظلال بظل الآثار والكتاب فقط .

١٠٠ — إلى هنا قد أشرنا إلى من تلقى عليهم ابن حزم من شيوخ ، سواء أكان التلقى بالخطاب ممن أدركهم ، أم كان بالكتاب ممن سبقوه ولم يدركهم ، ولم نشر إلى الدراسات العقلية والفلسفية التى كان على علم بها ، فلم نذكر عمن تلقاها .

ولقد ذكر لنا هو فى رسالته عن العلماء شيخاً تلقى عليه بعض أبوابها ، وهو محمد بن الحسن المذحجى ، فيقول : « وأما الفلسفة فإنى رأيت فيها رسائل مجموعة ، وعيوناً مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقطى المعروف بالحمار دالة على تمكنه من هذه الصناعة . وأما رسائل أستاذنا أبى عبد الله محمد بن الحسن المذحجى المعروف

بابن الكنانى فمشهورة متداولة وتامة الحسن ، فائقة الجودة ، عظيمة المنفعة ، وأما العدد والهندسة ، فلم يقسم لنا فى هذا العلم نفاذ ، ولا تحققنا به ، فلسنا نثق بأنفسنا فى تمييز المحسن من المقصر فى المؤلفين فيه من أهل بلدنا (١) » .

لقد تلقى المنطق والفلسفة على ابن الكنانى هذا ، ومن المؤكد أنه لم يقتصر على ما تلقاه عليه ، بل قرأ واجتهد وفحص ، فما كان رضى الله عنه يتقيد بشخص ولا مذهب ، بل يطلب العلم أنى وجده ، والحكمة يلتقطها أنى وجدها ، وبذلك اجتمع له ذلك الاطلاع الواسع الذى دلت عليه كل الاثار التى خلفها للأجيال من بعده .

---

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ١٣٢ طبع الأزهرية .

٣ ـ انصراف ابن حزم للعلم

١٠١ — إن الرجل الذكى قد تتوافر له كل أسباب العلم من شيوخ موجهين ، ومواهب موانية ، وبيئة علمية تغذى هذه المواهب ، ومع ذلك تشغله شواغل الحياة ، وأعراض الدنيا عن العلم ، فينصرف عنه ، أو لا يعطيه حقه من التفرغ له ، إن العلم لا ينتج ولا يثمر إلا بالتفرغ والانصراف ، فهو لا يقبل شريكا له فى النفس ، وإن العالم لا يؤتى ثمرات العلم إلا إذا كانت نفسه كلها للعلم وحده ؛ فإن العلم يحتاج إلى تأمل وعمق نظر ، واستقراء واستيعاب وتحصيل ، وذلك كله لا يكون مع انشغال النفس بغيره ، فقد يكون وزير من الوزراء على علم وفهم عميق ، ولكنه لا يمكن أن يكون عالماً منتجاً ، مجاوباً جيله ، مقدما ثمرات نفسه إلا إذا اعتزل ، وانصرف إلى العلم ، ليتوافر له وقت الاستقراء والاستيعاب .

١٠٢ — وإن ابن حزم منذ نعومة أظفاره وتفتح نفسه ومداركه، وهو يرى أنه لا سبيل له إلا سبيل العلم ، فقد رأى أباه يعتزل أو يعزل ويترك الوزارة من سنة ٣٩٨ أى وابنه فى الرابعة عشرة من عمره ، ثم يتعرض الأب المحن التى عمت أهل قرطبة وخصته ، حتى مات فى هذا المضطرب آسفاً حزيناً ، وكان ابن حزم وقت وفاته لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره ، وهو يغشى مجالس الحديث ، ويتلقى عن المحدثين، فكان لابد أن ينصرف إلى العلم ، لأنه لم يكن له من عمل سواه ، فقد كان رفقاؤه جميعاً من طلاب العلم ، ولم يجد فى السياسة متعة ، أو بالأحرى لم يذق متعتها ، بل شب عن الطوق ، وهو يذوق مرارتها ، فيما آلت إليه حال أبيه . استمر فى العلم وللعلم وحده حتى بلع نحو الثالثة والعشرين من عمره فى سنة ٤٠٧ ، فنزلت به شديدة جرته إلى السياسة ، وإن لم تصرفه عن العلم فانبعثت له همة عاون فيها الأمراء من بنى أمية ، فانتقل إلى بلنسيه ليعاون الأمير الأموى الذى ظهر كما أسلفنا ؛ ثم عاد إلى العلم وشيكا ، إذ أن حياة ذلك الأمير فى السياسة لم تكن إلا كومضة البرق، بالنسبة لدنيا السياسيين ، عاد بعدها ابن حزم

متصرفاً إلى العلم كما ابتدأ ، وكما تعود ، وهو يتأمل النفوس ويدرس الأخلاق فى السياسة ، كما درس النزعات الإنسانية فى كل دور من أدوار حياته ، ثم عاد إلى السياسة سنة ٤١٤ ، ثم سنة ٤١٨ ، حتى إذا بلغ الخامسة والثلاثين أو تجاوزها بقليل زهد فى ذلك النحو من الحياة زهدا تاما ، وخلص للعلم من بعد ذلك خلوصاً تاماً ، فعاش للعلم وحده بعقله العبقرى زهاء سبعة وثلاثين عاما ، إذ مات وقد بلغ الثانية وسبعين عاما كانت مباركة ، أنتج فيها أطيب ما ينتجه عالم متفكر متأمل فاحص محيط ، وإن حياته قبله كانت فى جملتها انصرافا للعلم لولا ما كان يتقطعها من اشتغال قليل بالسياسة ، ولعله فى السياسة لم يقطع صلته بالعلم ، بل كان يدرس فيها النفوس قبل الشئون ، والرجال قبل الأحوال ، ولذلك أتى فى بحوثه بتجارب نفسية كثيرة ، ضمنها بعض رسائله ، كرسالة مداواة النفوس .

١٠٣ — وإن انصراف ابن حزم إلى العلم على ذلك النحو من الانصراف جعل حياته كلها إلا فترات السياسة فيها — متصلة بالعلم والعلماء ، إما بمن كان يتلقى عليهم الحديث والفقه وهو صغير ، ثم وهو شاد فى طلب العلم ، وإما بالكتب يقرؤها ، وإما بالصحبة ، والأصدقاء من العلماء ، وقد كان له فى ذلك الجو المعتكر الذى اشتدت عليه فيه الحياة — صفوة مختارة من العلماء ، يخالطها بالمودة ، ويقدم لها ذوب نفسه ، فى جد قوى ، أو فى فكاهة تسرى على النفوس ، أو فى وسائل يكتبها لأصدقائه من العلماء ، كرسالة طوق الحمامة وكرسالته فى علماء الأندلس ، وقد كانت له مداعبات علمية أدبية بين كثيرين من العلماء ، منها مداعبة دونتها كتب التاريخ ، داعب بها صديقه الذى كان يشيد يذكره دائماً ، وهو ابن عبد البر ، فقد جاء فى نفح الطيب مانصه :

« قال ابن حزم فى طوق الحمامة إنه مر يوماً هو وأبو عمَرَ بن عبد البر صاحب الاستيعاب بسكة الحطابين من مدينة أشبيلية فلقيهما شاب حسن ، فقال أبو محمد هذه صورة حسنة ، فقال أبو عمر لم نر إلا الوجه . . . فقال ابن حزم ارتجالا :

وذى عذل فيمن سبانى حسنه   يطيل ملامى فى الهوى ويقول
أمن أجل وجه لاح لم تر غيره   ولم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له أسرفت فى اللوم فاتئد   فعندى رد لو أشـــاء طويل
ألم تر أنى ظاهرى وأننى   على ما أرى حتى يقوم دليل(١)

وإنك لترى فى هذه الأبيات جمال المداعبة بين هذين الصديقين العالمين المؤتلفين ، فلم يكن إذن ابن حزم على خلاف مع كل العلماء ، ولم يكن على عداوة مع الكثيرين منهم ، ولكن الذين جمدوا عن مجاراة تفكيره هم الذين عادوه . فكانت تلك الصحبة العلمية ثمرة من ثمرات الانصراف العلمى ، ولم يعرف رضى الله عنه أن له صديقاً من بين الحكام ، بل المعروف أنه كان له أصدقاء من العلماء ، وإن كان له أعداء أكثر ، وإن وجود الأصدقاء والأعداء معاً دليل على الانصراف الكلى للعلم ، إذ كان صفته الذى به يعرف ، والوصف الذى بسببه كان الأعداء والأولياء معاً .

١٠٤ — ولقد كان انصرافه للعلم والأدب وما يتصل بهما سبباً فى أن كانت بينه وبين الأدباء مساجلات أدبية يرد بها على من يهجونه ، ويواد بها من يوالونه ، وهو فى الحالين يسجل منزلته الأدبية ، كما سجلت كتبه منزلته العلمية ، ومن ذلك ما كان بينه وبين أبى المغيرة عبد الوهاب بن حزم وهو ابن عمه ، وقد كانت بينهما ملاحاة ، فقد كتب إليه رسالة طويلة جاء فيها وصف كتاب من كتب ابن حزم .

« كتاب مبنى على الظلم العبقرى ، والبهتان الجلى ، ومكابرة العيان ، ومدافعة البرهان ، وقد طمس الله أنواره وأظهر عواره ، فصار كالفلاة العوراء ، لا ماء ولا شجر ، والليلة الظلماء ، لا نجم ولا قمر » .

ومنها :

« ونسيت يا أبا محمد حاشيتك وشيعتك التى صرت رئيس مدراسهم ، وكبير

(١) نفح الطيب ج ٦ ص ٢١٦ ، ٢١٨ طبع فريد الرفاعى .

أحراسهم ، تحدثهم عما كان فيهم من العبر ، وتخبرهم بما تعاقب عليهم من الصفا والكدر ، فتارة عن السامرى والعجل ، وتارة عن القمل والنمل ، وطورا تبكيهم بحديث التيه ، وطورا تضحكهم بقوم جالوت وذويه ؛ حتى كأن التوراة مصحفك، وبيت الحزان معتكفك » .

وقد رد ابن حزم عليه بقوله : « سمعت وأطعت لقوله تعالى : وأعرض عن الجاهلين ، وسلمت وانقدت لحديثه عليه السلام « صل من قطعك ، واعف عمن ظلمك ،ورضيت بقول الحكماء : « كفاك انتصارا ممن تعرض لأذاك إعراضك عنه » ثم قال شعراً جاء فيه :

كفانى ذكر الناس لى ومآثرى ومالك فيهم يابن عمى ذاكر
عدوى وأشياعى كثير كذاك من غدا وهو نفاع المساعى وضائر[1]

١٠٥ — هذه صورة من مساجلات ابن حزم ، الأدبية يردبهامن يهجونه ، وإن هذه المساجلة تدل على أمرين :

أولهما — انصراف ابن حزم للعلم فمن هجاه لا يهجوه إلا بكتبه التى ألفها كما رأيت فى وصف الكتاب ، أى يهاجمه فى العلم ، ومن يواده يواده . لأجل العلم الذى صفى أنفسهما .

الأمر الثانى — أن ابن حزم كان له شيعة تناصره وتعاضده ، وكان له طائفة من التلاميذ والأتباع ، ولم يكن الجميع له أعداء كما تصور كتابات ابن حيان ، فابن عمه يصرح بأن له شيعة ويتهكم بهم ، وهو يصرح بأن له أشياعاً وأعداء ، ويعتز بالصداقة والعداوة معاً ؛ لأن هذا يدل على كمال شخصيته ، وأن له كياناً مستقلا يرضى ويغضب ، وينفع ويضر .

وإن هذا ينبىء على أن أبا محمد عاش للعلم، وجاهد للعلم ، وخلده العلم بين الخالدين.

---

(١) الرسالتان فى الذخيرة لابن بسام القسم الأول الجزء الأول ص ١٣٦ .

٤ — عصر ابن حزم

١٠٦ — مثل العصر فى توجيه العالم ، أو التأثير فيه كمثل أثر الهواء والشمس فى نمو النبات والحيوان ، فإذا كان الحى يتغذى من الهواء الذى يتنفسه ، ويستفيد من أشعة الشمس التى يعيش فيها ، فكذلك العالم يأخذ من عصره ، ويتأثر بعصره ، ولا يلزم من تأثر العصر أن يكون للعالم مجاوبا روح العصر مجاوبة تامة بحيث لا ينتج شيئاً إلا إذا كان موافقا لما كان عليه العصر ، بل إن المخالفة لعلماء العصر تكون أحيانا أكثر دلالة على المجاوبة من الموافقة ، وقد رأيت فيما مضى أن ابن حزم خالف منهاج الفقهاء والمحدثين ، فكتب رساله فى الحب والمحبين ، كما كتب رسائل فى الأخلاق ومداواة النفوس . وقد كان فى كتابه هذا مجاوبا لروح العصر الذى كثر فيه الغزل ، وجرى فى شعر الشعراء ، ونثر الناثرين ، حتى لقد وجدنا بنات الأمراء يجرى فى شعرهن غزل ، مع أن ذلك لم يكن مألوفا عند نساء العرب فى الإسلام .

وإنا لانجد عالما كان واضح المجاوبة بينه وبين عصره كابن حزم ، فكتاباته الفلسفية الخلقية وتحليله للنفوس ، وكتابه مداواة النفوس ، كل هذه الكتب أو الرسائل هى مجاوبات فكرية بينه وبين روح الاجتماع فى ذلك العصر ، وروح السياسة والعلم فيه .

ولذلك وجب علينا أن نتكلم فى عصر ابن حزم عن أحوال السياسة وأحوال الاجتماع ، والحركة العلمية ، ولقد تصدى ابن حزم لمناقشة الفرق الإسلامية فى كتابه الفصل ، فوجب أن نتكلم فى الفرق التى جادلها بإيجاز لنكون على بينة من أقواله التى ناقش فيها هذه الفرق المختلفة .

ولنبتدىء بالكلام عن الأحوال السياسية

الاحوال السياسية فى عصره

١٠٧ — جاء فى نفح الطيب ما نصه : « قال قارلة ملك الفرنجة عندما هاجم العرب بلاده : « الرأى عندى ألا تعترضوهم فى خرجتهم هذه ، فإنهم كالسيل يحمل من يصادره ، وهم فى إقبال أمرهم ، ولهم نيات تغنى عن كثرة العدد ، وقلوب تغنى عن حصانة الدروع ، ولكن امهلوهم حتى تمتلىء أيديهم ، ويتخذوا المساكن ، ويتنافسوا فى الرياسة ، ويستعين بعضهم على بعض ، فحينئذ تتمكنون منهم بأيسر أمر ، قال فكان والله كذلك . . . وصار بعض المسلمين يستعين على بعض بمن يجاورهم من الأعداء » (١)

وسواء اصحت هذه هذه النسبة إلى عظيم الأندلس عند الفتح ، أم لم تصح فإنها كانت صادقة ، فإنه ما إن ذاق العرب نعيم الأندلس ، واستطابوا نسيمها ، واستناموا إلى الراحة فيها ، حتى صار بأسهم بينهم شديدا ، ووقعت خلافات شديدة بينهم .

١٠٨ — والأصل فى ذلك أن سكان الأندلس كانوا مزيجا من البربر ، ومن العرب من قبائل شتى ، ولم يكن الأمر مضبوطا بيد حازمة من أمير ممكن ، أو ذى قوة مؤزر ، بل كان الولاة ضعافا ، والدولة لم تكن راضية عن بعضهم ، فكانت تضعف أمره فوق ضعفه ، وما يكون مرضياً عنه من الدولة لا يجد منها سلطانا يعاونه ، وقوة تؤيده ، حتى لقد آل الأمر إلا أن والى المغرب كان يولى من قبله على الأندلس واليها وإذا ضعف نفوذ الوالى ظهرت رءوس الاختلاف حادة قوية ، فكانت الفتن بين البربر والعرب ، ثم بين العرب بعضهم مع بعض ، واشتدت بين هؤلاء ، فكانت الفتن بين اليمنية والمضرية على أشدها وأحدها ، والقتال بينهم يقع أحياناً ،

---

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ٢٢٧ طبع الرفاعى .

ويسكنون أحياناً ، وفى القلوب غل وحقد ، لا يختفى حتى يظهر فى إحَنٍ شديدة ظاهرة بينهم ، ومحن لدولة الإسلام التى ابتليت بهم .

١٠٩ — وفى وسط ذلك المعترك الشديد ، والمضطرب الثائر ظهر صقر قريش عبد الرحمن الداخل ، فاستولى على الأندلس ، وضبط الأمور ، وجمعها تحت سلطان واحد ، وعلى كلمة واحدة ، واقترنت الحضارة الأندلسية بالدولة المروانية بهذا الوادى الخصيب ، حتى لقد ذكر ابن حزم أن دولة بنى أمية بالأندلس كانت أنبل دول الإسلام ، وأنكاها فى العدو ، وقد بلغت من العز والنصر مالا زيادة عليه (١) .

اتسع الفتح فى عهد الدولة المروانية الناشئة ، ووقفت للأعداء ، ولم يكونوا قد أفاقوا بعد من هول الضربة الأولى التى أصابتهم بالفتح العربى ، ولذلك لم يستطيعوا أن ينالوا منالا من المسلمين وهم مختلفون ، قبل أن يبسط الحكم الأموى على الأندلس ، فلما جاءت الوحدة بعد الفرقة ازدادت كلمة الإسلام استمكاناً فى تلك الأرض الأوربية ، وقد تولت سد الثغور ، وإزعاج الفرنجة بالغزوات تتلوها الغزوات ، حتى جاءت ملوك أوربا إليها تطلب السلام ، فكانت وفود أولئك تجىء إلى قصبة الدولة قرطبة التى اتسع فيها العمران ، حتى لقد كان الماء فيها يجرى من أعالى الجبال فى قنوات ضيقة ، حتى يصل إلى القصور (٢) .

١١٠ — ولم يكن كل ملوك الأمويين على ذلك النحو ، بل كان فى بعضهم ضعف قد يثير الفتن ، فيضعف المسلمون بسببه أمام أعدائهم ، كما حدث فى عهد الحكم بن عبد الرحمن (٣) .

ولكن العز للإسلام كان الغالب فى عهدهم ، ولم يكونوا خلفاء بل كانوا ملوكا

---

(١) نفح الطيب ج ٣ ص ٧١ طبع الرفاعى .
(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٥ .
(٣) الكتاب المذكور ص ١٠٤ .

ولم يدعوا الخلافة ، حتى إذا كان عهد عبد الرحمن الناصر فى مطلع المائة الرابعة ، وكان خلفاء العباسيين قد ضعف شأنهم ، واستبد بأمرهم الوزراء والقواد ، وصارت خلافتهم اسما لا مسمى له ، عندئذ ادعى عبد الرحمن الناصر الخلافة ، وصار يلقب نفسه بأمير المؤمنين ، وكان ذلك إسما لمن جاء بعده .

وفى عهد عبد الرحمن الناصر هذا بلغ ذلك الإقليم الإسلامى الذروة من العز والسؤدد والرفعة ، وأخاف الفرنجة وأرهبهم ، وامتد سلطانه فى البلاد الإسلامية إلى بلاد المغرب .

ولكن ما بعد ارتفاع الشمس فى كبد السماء إلا زوالها ، فإنه قد سار على الأمر من بعده ابنه الحكم ، فنهج منهاجه ، وسار على سياسته ، ولم يدم ملكه طويلا كأبيه ، إذ عاش ست عشرة ملكا وخليفة ، وأبوه قد عاش ملكا وخليفة خمسين سنة .

ولقد تولى بعد الحكم المستنصر غلام فى التاسعة من عمره ، وهذه هى الآفة التى تجىء على الدول ، فقد تولى هشام المؤيد ، وقد استبد بالأمر دونه المنصور ابن أبى عامر ، وهو الذى كان من وزرائه أحمد بن سعيد والد ابن حزم ، وقد استمرت الأمور بقوة شخصية المنصور تسير على منهاجها حتى توفى سنة ٣٩٢ فكانت الفتن من بعده ؛ وصارت قرطبة مضطربها الفسيح ، وابن حزم أول من اكتوى بنارها .

١١١ — وهنا يجب أن نشير إلى أمر كان هو الداء الدوى الذى كان منه البلاء ، ذلك أن المسلمين لما فتحوا البلاد الأندلسية قد آوى النصارى إلى ركن حصين فى جنبها ، فكان ذلك الركن شوكة فى جنب الدولة أو بالأحرى كان موضع الداء الكامن ، ولم يستأصلوه فى قوتهم ، لأن الجسم فى قوته لا يحس بدائه وإن كان دفيناً ، حتى إذا كان الضعف ظهر الداء عقاما قوياً ، ثم تغلب على الجسم فأماته ، وكذلك كان هؤلاء النصارى الذين آووا فى ركن من الأندلس كانوا

يكمنون ، وهم للمسلمين بالمرصاد ، فإن رأوا فرصة انتهزوها ، وقد وجدوها عقب موت أبي منصور العامري، بل لقد سهل لهم الأمر المختلفون من المسلمين،فاستعانوا بهم بعضهم على بعض ، ونشير إلى تلك الوقائع مقرونة بأسماء أصحابها ورءوسها .

كان الأمر لهشام المؤيد ، وقد كان ابن منصور العامري مستبداً به كأبيه ، ولكن الأب كان سياسياً بارعا ، وحكيما جازما وعادلا ومحارباً ، أما هذا فقد استولت الأهواء والأطماع على قلبه ، حتى طمحت نفسه فيما لم يطمح فيه أبوه العاقل ، وهو أن يكون أمير المؤمنين ، وأخذ العهد بذلك من هشام الضعيف المغلوب على أمره ، فثار البربر ، وخلعوا ذلك الخليفة ، ونادوا بآخر سموه المهدي ، ولكن لم يتم له الأمر بسبب البربر أنفسهم فكان النزاع ، وكانت الفتن التي خربت قرطبة ، والتي كان موضع أذاها أسرة ابن حزم خاصة ، وأهل قرطبة عامة ، وهي التي دونها ذلك الكاتب العبقري بقلمه وقد نقلنا بعضها في أثناء سرد حياته ، ولنفصلها بعض التفصيل .

١١٢ — لقد جاء البربر بعد أن أقاموا المهدي ، تآمروا وأقاموا المستعين ، ولم يكتفوا بذلك ، بل استعانوا في تأييد سلطان من أقاموه ثانياً بابن أذفونش كبير النصارى ، وإليك ما كتبه المقري في النزاع بين المهدي والمستعين ، وكلاهما أقامه البربر : « نهض أي المستعين في جنود البرابرة والنصرانية إلى قرطبة ، وبرز إليه المهدي في كافة أهل البلد ، وخاصة الدولة ، فكانت الدائرة عليهم ، واستلحم منها ما يزيد على عشرين ألفاً ، وهلك من خيار الناس وأئمة المساجد وسدنتها ومؤذنيها عالم ، ودخل المستعين قرطبة ختام المائة الرابعة [1] » .

إلى هنا تم الأمر للبرابرة وانتصر بهم وبالنصارى المستعين ، ولكن المهدي لم يسكن ، بل استعان هو أيضاً بابن أذفونش أيضاً ، فأجابه هذا ، وما يريد إلا أن يضرب المسلمين بعضهم ببعض فهو مع من يستعين به لا لمحبة له ، بل لأنه يريد

---

(١) نفح الطيب ص ١٩ ج ٤ طبع الرفاعي .

الأذى بالإسلام وأهله ، وإن ذلك يدنيه من مقصده ، وهو طرد الإسلام من تلك الأرض الطيبة، فأخرج بهم المستعين من قرطبة ، ومعه البربر فانسابوا فى البلاد ثم قامت موقعة أخرى بين البربر ومعهم المستعين ، والمهدى ومعه النصارى وفى هذه المرة هزم النصارى هزيمة منكرة .

١١٣ — وقد كان من نتائج تلك الفتن أن عزل المهدى وقتل ، وعاد الأمر إلى هشام المؤيد ، فقام المستعين يناوئه ، ولنترك الكلمة للمقرى يقص قصصه الأليم .

« وبعث المستعين إلى أهل أذفونش ليستعديهم لمظاهرته ، فبعث إليهم هشام المؤيد (أى الملقب بأمير المؤمنين) حاجبه واضح العامرى يكفونهم عن ذلك بأن ينزلوا لهم عن ثغور قشتالة التى كان المنصور افتتحها ، فسكن عن مظاهرتهم عزم أذفونش ، ولم يزل الأمر حتى دخل المستعين قرطبة ومن معه من البربر سنة ثلاث واربعمائة وقتل هشام سرا ، ولحق بيوتات قرطبة معرة فى نسائهم وأبنائهم ، وظن المستعين أن قد استحكم أمره »[1] .

لقد توزع المُلْكَ بعد ذلك البرابرة ، فجعلوه قسمة بينهم ، واستقل كل واحد منهم باقليم ، حتى ابْذَعَرَّ أمر هذه الأمة، وتفرقت أوزاعا ، فجاء من سبته بنو حمود فجمعها ، ولكنهم لم يصنعوا شيئاً ، فقد حكموها من سنة ٤٠٧ إلى سنة ٤١٤ تقريبا ، ولكن كانوا هم منقسمين ، وكان النزاع بينهم وبين الأمويين قائماً ،

١١٤ — هذه فتن سقناها ، وذكرنا رءوسها ، ومن قبلوا أن ينادى بأسمائهم فيها ، ولا يهمنا الغالب والمغلوب ، فالقاتل والمقتول فى النار ، وفى الحق أنهم جميعاً كانوا مغلوبين ، والمنتصر خصم الإسلام ، وقد ظفر فى هذه الفتنة بثغور قشتالة التى فتحها المسلمون ، ثم كان من بعد ذلك ما كان .

وإنما الذى يهمنا أمران :

(إحداهما) أن هذه الفتن العمياء كانت الخطوة الأولى التى استقوى فيها إخر الأمر

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢

النصارى فى هذه الأرض الطيبة ، وقد رأيت أنها كانت بعمل الكبار من المسلمين، وبذلك كانوا يخربون بيوتهم بأيديهم ، فاستحقوا هم ومن عاونهم لعنه الله إلى يوم الدين ، إذ تولوا كبر ذلك الأمر الذى كان خطيرا فى الإسلام .

الأمر الثانى — أن ابن حزم عاين هذه الأمور فأثرت فى نفسه تأثيرات متشعبة النواحى ، (أولها) شعور الألم والحزن على قرطبة التى كانت فردوس الأندلس ونور المعرفة فيها ، ولقد سجل ذلك الألم فى رسالته ، فقد ذكر قصور أسرته عندما استخبر خبرها بعد ذلك الخراب فقال:

ولقد أخبرنى بعض الرواد من قرطبة ، وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ببلاط مغيث ، فى الجانب الغربى منها ، وقد امحت رسومها وطمست أعلامها ، وخفيت معاهدها ، وغيرها البلى ، وصارت صحارى مجدبة بعد العمران ، وفيافى موحشة بعد الأنس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعابا مفزعة بعد الأمن ومأوى للذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجان ، ومكامن الوحوش بعد رجال كالليوث »[1]

ثانيها — أنه رأى استفحال أمر النصارى ، وضعف أمر المسلمين ، وهو المؤمن التقى ، والعالم المحدث ، الذى يرى أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، وقد رأى أن سبب ذلك هو اضطراب حبل الأمور وتفرق الكلمة ، وذهاب الوحدة ، وأن علاج الأمر هو وجود شخصية تجمع المتفرق ، وتلم الشعث ، وتلتقى حولها القلوب ، وقد رأى أن أهل الأندلس لم يجتمعوا إلا على بنى أمية ، وأن البربر هم الذين خربوا البلاد من قبل ومن بعد ، فنزعت نفسه إليهم ، وله بهم من قبل صلة وولاء .

ثالثها — أن ابن حزم من أسرة لها فى السياسة شأن ، فأحس فى نفسه أن عليه واجبا نحو دينه وقومه هو أن يحمل العبء ، وأن يترك الدرس ، ولو إلى

(١) طوق الحمامة ص ٩٤

حين ، فتقدم لذلك ، ولما ظهر أحد الصالحين من بنى أمية فى بلنسيه حوالى سنة ٤٠٨ ناصره وعاونه ، وكان له وزيرا ، بل ناصر أكثر من واحد ممن توالوا حاملين العبء من بنى أمية ؛ فكان وزيرا لعبدالرحمن المستظهر ، ثم لهشام المعتد بالله ، ثم نبذ هذه الطريقة وعاد إلى العلم يغترف من مناهله .

١١٥ — ترك ابن حزم السياسة يائسا من اجتماع الأمر لأحد ؛ ثم انقطعت من بعد ذلك الدولة الأموية نهائيا سنة ٤٢٢ وانتثر الأمر ، وانقسم الفردوس ، وقد وصف ذلك المقرى ، فقال :

« انقطعت الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف وانتزى الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالى بالجهات ، واقتسموا خطتها ، وتغلب بعضهم على بعض واستقل أخيرا بأمرها ملوك استفحل أمرهم ، ولاذوا بالجزى يدفعونها للطاغية (أى كبير النصارى) أن يظاهر عليهم أو يبتزهم ملكهم ، وأقاموا على ذلك برهة ، حتى قطع عليهم البحر ملك العدوة وصاحب مراكش أمير المسلمين يوسف بن تاشفين اللتمونى ، فخلعهم وأخلى منهم الأرض » (١)

وفى عهد هؤلاء الطوائف الذين كان بعضهم يدفع لطاغية النصارى إتاوة عاش ابن حزم ، ومن أشهر هؤلاء بنو عباد ملوك أشبيلية الذين حرق ثانيهم المعتضد كتب ابن حزم ، ومنهم بنوجهور بقرطبة ، حتى اندغم ملكهم فى ملك المعتمد بن عباد ، وغير هؤلاء من ملوك الطوائف كثيرون ، وكان أظهرهم بنو عباد .

١١٦ — هذه حال الأندلس فى عصر بن حزم ، ملك قوى أولا ، لم يذقه إلا فى نعومة أظفاره ، ثم اضطراب وفتن عكرت صفو شبابه ثانيا ، ثم انقسام وانتثار للعقد ، وخضوع وصغار لأعداء الإسلام ، حتى دفعت الاتاوات لطاغية النصارى واستمرت تلك الحال حتى وفاته .

---

(١) نفح الطيب حـ ٤ ص ٥٩ طبع الرفاعى .

وليس بعجيب إذن أن ينصرف ابن حزم عن السياسة ، لقد زهده فيها في شبابه فتن البربر ، واستعانة المتزعمين بالنصارى، ولما أراد أن يصلح الأمر بمعاونته بعض الأمراء الأمويين ، لم يواته الزمان ، فانصرف عن السياسة إلى العلم فكان للعلم وحده نحوا من ست وثلاثين سنة .

ولا ندرى ماذا كان يكون أمر ابن حزم لو واتته أمور السياسه ، وما الذى كان سيخلفه فيها ، وما الذى كان ينتفع به الاسلام منه ، أكان ماينفع به الإسلام يعدل تلك الآثار العلمية التى خلفها ، وأن يكون له منزلة فى السياسة تعادل تلك المنزلة العلمية التى خلفها فى الأجيال ، ويكون له ذلك الخلود الذى سجلته تلك الكتب التى كتبها ؟ إن الخيرة فيما اختاره الله له ، وفيما اختاره للإسلام ، وسبحان من يرث الأرض ومن عليها .

١١٧ — ولكننا لا نريد أن نترك الكلام فى عصر ابن حزم من غير أن نشير إلى أمرين :

أحدهما : إن احتكاك المسلمين بالنصارى فى الأندلس فى تلك الأيام جعله يدرس الديانات المختلفة دراسة فاحص ، ويتعرف أوجه التحريف فى الديانة النصرانية ، ويجادل النصارى عن بينة ، ويعرف مصادرهم ومواردهم ، والذى يعتقدون ، واتصاله بدعوة المسيح الأولى عليه السلام .

الأمر الثانى : انه من الطبيعى ألا ينظر ابن حزم نظرة إكبار إلى الأمراء الذين كانوا يستعينون بالنصارى ، أو يمدون أيديهم إليهم بالولاء يستجدونه ، أو بالإتاوات يدفعونها ، فقد كان لا محالة ينظر إليهم بازدراء ؛ لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة وآثروا الذلة على العزة ، وآثروا الدنية على الدين ، ولذا كان بينهم وبينه عداوة كان من مظاهرها إحراق كتبه وكان من مظاهرها أن جفته الديار حتى آوى إلى ضيعته التى ورثها ، فأقام فيها يدرس ويصنف ، ويكتب الرسائل ويكاتب العلماء ويراسلهم ، حتى أدى مهمته ، وانتقل إلى جوار ربه .

الأحوال العلمية فى عصر ابن حزم

١١٨ — بقدر ذلك الاضطراب السياسى فى عصر ابن حزم كان النهوض العلمى فيه ، فإن عصر ابن حزم كان عصر العلم حقاً فى الأندلس ، فيه نهضت تلك البلاد نهضة فكرية ، فكان منها الضوء الذى أضاء الغرب كله ؛ ففى هذا العصر وجد العلماء الأجلاء ذوو الآفاق الواسعة الذين لا يقتصرون فى دراساتهم على المذاهب الفقهية لا يعدونها ، بل كانوا مع ذلك أدباء ومؤرخين ، ومن هؤلاء أبو عمر بن عبد البر رفيق ابن حزم ، ومنهم أبو الوليد الباجى خصمه العلمى ، ومنهم غير كثير، امتازوا بسعة الأفق ، وكان فى الأندلس نهضة فكرية من ناحية أخرى ، إذ أن العلوم الفلسفية قد ترجمت وانتقلت الترجمة من الشرق إلى الغرب فإن حركة الترجمة التى اتسعت فى عهد المأمون ، وشملت كل أنواع علوم اليونان ، قد آتت أكلها فى الأندلس فى آخر القرن الثالث ، والقرن الرابع ، ثم كان الفلاسفة المسلمون فى الأندلس بعد ذلك كابن رشد ، وابن باجة . وابن حزم قد نهل من هذا الينبوع الصافى من قبلهم ، بدليل كتابته فى الخطابة ، وكتابته فى المنطق ، وآثاره العلمية فى مناقشات الفرق تنبىء عن علم بما ترجم فى عصره ، وما قبله من كتب اليونان .

١١٩ — وإنه عند ما استقر الأمر للأمويين ، واتسع سلطانهم كان كثيرون من علماء المشرق ينتقلون إلى الأندلس ، نشراً لمعارفهم ، وطمعاً فى عطائهم ، وإن أولئك قد فتحوا الأبواب لهم ، فرحلوا إليها ، كما رحل كثيرون من علماء الأندلس إلى المشرق يزورونه ، ويأخذون وينهلون .

وإنه من الحق علينا أن نقرر أنه فى الوقت الذى آل فيه السلطان فى المشرق إلى بعض الأعاجم الذين يجهلون بليغ الكلام ، ولا يقدرونه ـ كان خلفاء الأمويين عرباً خلصاً قد قربوا الشعراء وأدنوا الأدباء ، والعلماء ، وكان منهم من يقول

الشعر ، ويكتب النثر الفنى فى أجود عبارة ، وأجمل إشارة ، بل قليل من أولئك الأمراء من لم يكن كذلك .

ولما جاء ملوك الطوائف ، وكان كثيرون منهم من أتباع الأمويين نهجوا على ذلك المنهاج ، فكان منهم الكتاب والشعراء ، وكذلك كان وزراؤهم والمتصلون بهم ؛ فنهض الأدب والعلم فى عصرهم واتسعت آفاق الفكر ، وكثر الانتاج الأدبى والعلمى ، حتى كانت الأندلس روضة العلم والأدب ، فلم يضعف العلم بضعف السياسة ، ولم يأفل نجم العلماء ، كما أفل نجم السياسيين .

١٢٠ — هذا إجمال للحياة العلمية فى العصر الذى أظل ابن حزم ؛ وإنه من الحق علينا أن نخص ولا نعمم ، فإن الفضل فى تلك الروح العلمية التى أظلت الأندلس يرجع إلى عبد الرحمن الناصر الذى تولى نحو خمسين سنة ، تبتدئ من سنة ٣٠٠ إلى سنة ٣٥٠ ﻫ ، وهو الذى تلقب بأمير المؤمنين ، لما ضعف شأن الخلفاء العباسيين ، . ثم كان أكثره يرجع إلى ولده الحكم الذى تولى من بعده ، فكان انصراف الحكم إلى العلم يشبه انصراف المأمون إليه ، فأحضر العلماء من المشرق ، وأنشأ المكاتب ، وأحضر الكتب الذى ظهرت فى المشرق ، وإنا ننقل لك عبارة المَقَّرى فى شأنه فقد قال :

« كان محباً للعلوم مكرما لأهلها ، جماعا للكتب فى أنوعها بما لم يجمعه أحد من الملوك قبله ، قال أبو محمد ابن حزم أخبرنى تليدُ الخصى ، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بنى مروان « إن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، وفى كل فهرسة عشرون ورقة ، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير ، وأقام للعلم والعلماء سوقا نافقة ، جلبت إليه بضائعه من كل قطر »

« قال أبو محمد بن خلدون ... كان يبعث فى شراء الكتب إلى كل الأقطار رجالا من التجار ، ويرسل إليهم الأموال لشرائها ، حتى جلب منها إلى الأندلس الأندلس مالم يعهدوه . . وبعث فى كتاب الأغانى إلى مصنفه أبى الفرج الأصفهانى

وكان نسبه فى بنى أمية ، بألف دينار من الذهب العين ، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق ، وكذلك فعل مع القاضى أبى بكر الأبهرى [١] المالكى فى شرحه لمختصر ابن عبد الحكم [٢] وأمثال ذلك ، وجمع بداره الحذاق فى صناعة النسخ، والمهرة فى الضبط ، والإجادة فى التجليد ، فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده » [٣]

١٢١ — تلك الخزانة التى حوت أعظم الكتب ، والتى يقول ابن خلدون فيها إنها لم تكن لأحد قبل الحكم ولا بعده كانت بلا ريب تحت نظر ابن حزم ، يقرأ فيها ويطلع ، وينهل من مواردها العذبة ، وقد حوت كل ما أنتجه الفكر العربى الإسلامى ، وجادت به القرائح فى شرق الإسلام وغربه ، قرأها أو استنسخها ، فكان منه بعد التغذى والتمثيل ـ ذلك الأثر العلمى الخالد الذى خلفه من بعده .

ونقول ان ابن حزم اطلع على تلك المكتبة بلا ريب ، وكانت فى سلطانه لأنها لأنها بقيت محفوظة إلى أيام الفتن التى قامت فى قرطبة من سنة ٣٩٩ إلى سنة ٤٠٣ ، فقد قال فى ذلك خلدون : « ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها فى حصار البربر ، وأمر بإخراجها الحاجب واضح من موالى المنصور بن عامر، ونهب ما بقى منها عند دخول البربر واقتحامهم إياها » [٤]

إذن فابن حزم قد رأى هذه الخزانة ، وإذا كان قد رآها فلابد أن يكون

---

(١) هو الفقية المالكى الذى كان يعيش فى العراق ، وهو من أجل الناس فى العبادة والورع ، دعى إلى القضاء فامتنع وقد توفى سنة ٣٧٥ .

(٢) هو محمد بن عبد الله بن الحكم كان فقيها مالكيا تلقى الفقه المالكى على تلاميذ مالك ، وتتلمذ للشافعى ، وبعد وفاته عاد إلى المذهب المالكى ، وكتب فيه وألف وتوفى سنة ٢١٤ وقبره بمصر بجانب قبر الإمام الشافعى .

(٣) نفح الطيب ج ٣ ص ٢٤١ طبع الرفاعى

(٤) نفح الطيب ج ٤ ص٢٤٢ الطبعة المذكورة

قد انتفع بها ، ونهل منها ؛ وإنها لما انتهبت لم تحرق ، بل أخذها الناس ، وربما يكون قد ناله منها حظ ليس بالقليل ، ثم إنها قد استنسخ منها الكثير ، ولم تذهب إذن المعلومات التى فيها بدداً ، إذ لم تغرق بنهر ، ولم تحرق بنار .

١٢٢ — وإن المغزى فى الأمر أن الكتب العلمية المختلفة ، وأن ثمرات الفكر الإسلامى كانت فى الأندلس ، سواء أكانت فى خزائن الخلفاء والأمراء ، أم كانت بأيدى الناس ، يتبادلون قراءتها ، وينسخون منها ماشاءوا أن ينسخوه .

وليست العبرة بالكتب وحدها ، بل بالعلماء الذين يتدارسون ما احتوت عليه ويبنون ويخرجون ويستنبطون منه ، وقد كان حظ الأندلس من ذلك وفيرا ، فإن الأندلس كان بها جمع من العلماء فى القرنين الرابع والخامس الهجرى ، قد أوجدوا فيها بيئة علمية جمعت بين المنقول والمعقول ، وبين علم السلف وعلم الخلف بقدر متناسب ، حتى كانت للأندلس شخصية علمية ، وإن رسالة ابن حزم فى علماء الأندلس تعطينا صورة عن هؤلاء العلماء الذين كونوا للأندلس تلك الشخصية العلمية الرائعة ، ولنقتبس بعض عبارات منها :

« بلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ، ونأيه من محلة العلماء قد ذكرنا من تآليف أهله ، ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز ، وديار مضر وربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك ، على قرب المسافة فى هذه البلاد من العراق دار هجرة الفهم وذويه ، ومراد المعارف وأربابها »[1] ثم يوازن رضى الله عنه بين بعض المشهورين فى الأندلس ، ونظرائهم فى المشرق ، فيقابل بين الآثار ، ويقرر أنه لايوجد رجل يعد من مفاخر الشرق إلا كان له نظير من مفاخر الأندلس ، فالبخارى يناظره بقى بن مخلد ، والقفال الشافعى تلميذ المزنى بالشرق يقابله قاسم ابن محمد بالأندلس تلميذ المزنى أيضا ، والمزنى تلميذ الشافعى ، وهكذا يجرى المقابلات مما يدل على أن الأندلس كان بها طائفة من العلماء فى القرنين الثالث

---

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ١٣٤ طبع الأزهرية .

والرابع والخامس الهجرى ، قد أوجدوا بها بيئة علمية لا تقل عن نظيراتها في العراق ، دار هجرة الفهم ، كما سماه ابن حزم .

وبهذا يتبين أن ابن حزم العالم كان دوحة وارفة الظلال قد بسقت فى مهد العلم ، ونمت فى معدنه ، وتغذت من جوه ، وبذلك نستطيع أن نقرر أنه قد توافرت له أسباب المعرفة كاملة ، فقد لزم الشيوخ صغيرا ، وعاش فى معدن العلم ، فأعطى ما أعطى من ثمرات العلم الناضج كبيرا ، ولقد سئل أبو حنيفة عن علمه كيف وصل إليه ، فقال رضى الله عنه : « كنت فى معدن العلم ولزمت عالما من علمائهم » وكذلك ابن حزم عاش فى معدن العلم ، ولزم وهو صغير كبار علمائه ، وقد ذكرنا ذلك فى أثناء ذكر حياته البيئة الفكرية التى أظلته صغيرا وشاديا ، وعالما كبيراً ، فلا نكرر هنا ما قلناه هناك .

الحالة الاجتماعية فى عصر ابن حزم

١٢٣ — لا بد من أن نشير بكلمة إلى المجتمع الأندلسى فى عصر ابن حزم ، فإن ابن حزم له كتابات تستمد مادتها من ذلك المجتمع ، فرسالة طوق الحمامة مادة الدراسة فيها المجتمع الأندلسى ، وكثيراً ما يقرر ما يقرره فيها مستمدا من حوادث ذلك المجتمع ، فيذكر القضية التى يقررها ، ويذكر معها وقائع تؤيدها وتشهد لها ، ورسالته فى الأخلاق والسير ـ حكم ومواعظ يؤيدها أحيانا كثيرة بصور رآها فى المجتمع الذى عاش فيه ، فالمجتمع كان كتابه الذى يقرؤه عند ما كان يكتب فى الأخلاق والمنازع النفسية فى المحبين .

وابن حزم صورة صادقة للفضيلة الإنسانية فى مجتمعه ، وإذا كان كل مجتمع فيه فضيلة ورذيلة أو فيه مشاعر تشتد وتنحرف، فتسير فى طريق الحرام ، وتعتدل فتكون فى دائرة الفضيلة ، ولا تحرم ما أحـــل الله ، وتأخذ بقوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرجها لعباده » فابن حزم كان من الصنف الذى

كان قلبه يفيض بالأحاسيس نحو الجمال ، ولكن فى دائرة الحلال لا يعدوها ، فهو لم يرتكب حراماً ، ولم يرتع فى مراتع الحرام ، بل كان فى دائرة الحق والشرع ، ولذا أقسم فى كتابه طوق الحمامة ، وهو يتحدث عن الحب والمحبين أنه ما كشف فرجه على حرام قط ، فهو المؤمن التقى الطاهر فى كل أحواله ، وهو بهذا صورة صادقة لفضيلة قوية فى مجتمع مائج بالأهواء البارزة ، والعواطف الحادة القوية .

وفوق ذلك فإنه من الحتم اللازم أن نتكلم فى مجتمعه ، فإنه قد دفعه إلى الكتابة فى موضوعات ما كان ليتصدى إليها لولا العناصر المختلفة التى كانت فى هذا المجتمع فالاحتكاك المستمر بين المسلمين والنصارى والاختلاط بينهم الذى يكاد يكون امتزاجا ، والذى اشتد فى عصره كان سببا فى جدل فى العقائد وإن كتابات ابن حزم تسجل طائفة من ذلك النوع فى الجدل .

١٢٤ — من أجل ذلك لا بد أن نشير إلى ذلك المجتمع الذى أثار كوامن الفكر فى ابن حزم ، وأثار كوامن الإحساس فيه حتى جعل منه ذلك الذى يكتب فى الحب كما يكتب فى الفقه والعقائد .

لقد كان المجتمع فى الأندلس يموج بعناصر مختلفة ، جمعها المكان ، ولكن لكلٍّ أرومته ، ولكلٍّ سلالته وخصائصها .

فكان فيهم العرب الخلص ، وهم الذين كان لثقافتهم وللغتهم ولاخيلتهم ولصورهم البيانية الرائعة السلطان الكامل ؛ لذلك كان للأندلس مظهر أدبى وفكرى واحد ، وحدته تلك اللغة السامية ، لغة القرآن الكريم .

وكان فيهم البربر ، وقد كان منهم من له مقام مذكور فى الفتح ، وفيهم حدة طباع ، وفيهم نفرة شديدة أحيانا ، ولذلك كانوا وقود الفتن وموقديها ، وفيهم من تهذبت طباعه وأرهفت أحاسيسه ، فكان منهم إنتاج أدبى رائع .

وكان فى ذلك المجتمع الصقالبة ، والذين اعتنقوا الإسلام من سكان البلاد الأصليين .

وإن الغزوات الكثيرة التى غزاها المسلمون فى جنوب فرنسا وغيرها من جزائر البحر الأبيض، وعودتهم بالسبايا من هذه الحروب ، وتلك الفتوح الكثيرة قد أوجدت طائفة من الجوارى الحسان ، كان لهن شأن فى المجتمع الأندلسى ، فإنهن ثقفن ثقافة أدبية عالية ، فأثرن كوامن النفس العربية المرهفة الحس نحو الجمال ، والتى تجيد تصويره ، فانطلقت خواطر الشعراء وجادت قرائح الأدباء ، وانبثق بثق من العواطف الإنسانية ؛ بعضه التزم الجادة ، فلم يكن سيلا طاغيا ، وفى بعض النفوس انقلب إلى هوى جامح لم يحكمه زمام العقل وقيود الفكر ، وجلال الشرع ، فاسرفت واعتدت .

١٢٥ — ولقد رأينا أنه فى عهد ابن حزم قد اختلط النصارى بالمسلمين ، فكان فى المجتمع الإسلامى فوق العناصر المختلفة والسلالات المتباينة فى الطبائع والجبلات — كان هناك ذلك الإختلاط أو ذلك الاحتكاك بين المسلمين والنصارى؛ لقد كان الاحتكاك مستمرا بين المسلمين والنصارى فى الحروب التى اشتد أوارها وإن الاحتكاك الحربى ، ولو أن الصوت المسموع فيه صوت السلاح يقعقع ، يكون فيه الالتقاء الفكرى يسرى فى خفية عن بريق السيوف ؛ وإن الحروب دائما توجد احتكاكا يجدى فى السلم ، كما قطع فى الحرب ، ألم تر أن الحروب الصليبية التى اشتد أوارها بين الشرق والغرب كانت الطريق لمعرفة الأوربيين ما فى الشرق من نور وعرفان ، وأنه انبعث من بعدها عصر النهضة مكللا بما أخذ من الشرق من نور ومعرفة ، اختط فى ضوئهما سبيله إلى الحياة التى تناسب الأوروبيين ، وهى المادية التى تسيطر دائما على تفكيرهم .

وإن المسلمين فوق ذلك الاحتكاك كانوا يختلطون بالنصارى ، فإنهم كانوا يفدون إلى الأندلس وفودا من حكام القسطنطينية ومن النصارى الذين يصاقبونهم والنصارى كانوا فوق ذلك فى البلاد ذميين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، والعدالة الإسلامية ترفرف على الجميع ، وإن كان شطط من بعض الحكام ، فظلاله عليهم وعلى المسلمين سواء .

وإن الاختلاط بين المسلمين والنصارى قد قوى واشتد لما ضعف شأن الإمراء المسلمين ، وصاروا يستعينون ببعض النصارى أحيانا ، ويدفعون لهم الإتاوات أحيانا ، فقد اشتد حينئذ الاختلاط ، وإن لم يكن فى بعض صوره كريما كما كنا نحب للإسلام والمسلمين .

وقد كان لذلك الاختلاط نتائجه ، وهو الاتصال الفكرى ، والالتحام الجدلى وقد كان لذلك أثره فى كتب ابن حزم ، وقد سجلته كما ذكرنا .

١٣٦ — ولقد تكون من ذلك هذا المزيج الذى حوى أكرم السلالات كما حوى أعنفها ، واجتمع من العناصر المختلفة جمع من الناس بدت فيه كل عناصر القوة ، ومعها عوامل الضعف ، وكان أهل الأندلس أشد الناس قربا من الاختلاف وأقوى الناس مع ذلك عقلا وفكرا ، وفى أشد عصور الانحلال السياسى كانت الحضارة العربية أقوى ماتكون قوة فى كل العناصر الثقافية ، فقد كان الأدب فى أقصاه ، وكانت الفلسفة مزدهرة ، والعلوم مشعة فى الآفاق .

وإذا كان سكان الأندلس من سلائل مختلفة فقد بدت فيهم كل خواص هذه السلالات ، ولقد جاء فى نفح الطيب فى وصف أهل الأندلس :

« أهل الأندلس عرب فى الأنساب والعزة والأنفة وعلو الهمم وفصاحة الألسن ، وطيب النفوس ، وإباء الضيم ، وقلة احتمال الذل ، والسماحة بما فى أيديهم والنزاهة عن الخضوع وإتيان الدنية ، هنديون فى إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهم فيها ، وضبطهم لها ، ورواياتهم ، بغداديون فى نظافتهم وظرفهم ، ورقة أخلاقهم ، ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم ، وجودة قرائحهم ، ولطافة أذهانهم ، وحدة أفكارهم ، ونفوذ خواطرهم ، يونانيون فى استنباطهم للمياه ، ومعاناتهم لضروب الغراسات ، واختيارهم لأجناس الفواكه ، وتدبيرهم لتركيب الشجر ، وتحسينهم للبساتين بأنواع الخضر ، وصنوف الزهر ، فهم أحكم الناس لأسباب الفلاحة . . . وهم أصبر الناس على مطاولة التعب فى تجويد الأعمال ومقاساة النصب فى تحسين

الصنائع ، أحذق الناس بالفروسية وأبصرهم بالطعن والضرب . . . إن أهل الأندلس صينيول فى اتقان الصنائع العملية ، وأحكام المهن الصورية (أى الآلية) تركيون فى معاناتهم الحروب ، ومعالجات آلاتها ، والنظر فى مهماتها »(١) .

١٢٧ — هذه صفات وخواص لجماعاتهم ، ويظهر أن كل طائفة منهم قد بدا منها العمل الذى تتقنه ، وليس معنى ذلك أن كل أندلسى كانت فيه هذه الصفات ، بل كان لكل صفة منها قوم قد اختصوا بها ، فكان منهم من أجاد فلاحة البساتين ، حتى كانت أشجار الفواكه التى تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ؛ وكانت البساتين والرياض التى جملت المدائن حتى صارت جنة هذه الدنيا ، فاهتزت وربت ، وأنبتت من كل زوج بهيج ، وكان فيهم الصناع الذين أقاموا القصور ، وشيدوا البنيان ، وسهلوا أسباب الحياة فيها ، ثم كان فيهم العلماء الذين ورثوا علم الدين ، ثم كان معهم من ورثوا حكمة اليونان ، وبعثوا فلسفتهم من قبرها وأمدوا به أوربا .

وهكذا كان أهل الأندلس ذلك المزيج المختلط الذى ازدهرت به الحضارة ، فأحيا الآداب والفنون والعلوم ، وأضعف السياسة ، حتى رأينا بجوار الانحلال السياسى ، وتفرق السلطان بعد الدولة الأموية الأندلسية — الرقى العلمى ، ورقى الذوق والفن ، وتقدم علوم الصناعة ، وعلوم الدين ، وعلوم اللسان .

١٢٨ — ولقد كانت اللغة العربية هى التى وحدت ذلك المتفرق ، وجمعته فى ثقافة فكرية واحدة ، ويظهر أن أهل الأندلس كان لسانهم فى جملته لساناً فصيحاً ، لم تؤثر فيه العجمة ، ولقد قال أبو على القالى الذى وفد إلى الأندلس فى عهد عبد الرحمن الناصر فى وصف اللغة العربية فى الأندلس : « لما وصلت القيروان وأنا أعتبر من أمر به من أهل الأمصار ، فأجدهم درجات فى العبارات وقلة الفهم بحسب تفاوتهم فى مواضعهم منها بالقرب والبعد ، كأن منازلهم من الطريق هى منازلهم من العلم محاصة ، ومقايسة ، فقلت إن نقص أهل الأندلس عن مقادير

---

(١) نفح الطيب الجزء الثانى ص ١٢٣ طبع الأزهرية .

من رأيت فى أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء عمن قبلهم فسأحتاج إلى ترجمان فى هذه الأوطان . قال ابن بسام فبلغنى أنه كان يصل كلامه هذا بالتعجب من أهل هذا الأفق الأندلسى فى ذكائهم ، ويتغطى عنهم عند المباحثة والمناقشة ، ويقول لهم: إن علمى علم رواية ، وليس علم دراية ، فخذوا عنى ما نقلت » (١) .

وكانت اللغة العربية وعاء تلك الأفكار ، وتلك الثمرات ، ولم تكن كتاباتهم بلغة العلم الجافة ، بل ان المجموعة العلمية التى سجلت فى كتب ، وبقيت إلى الآن تقرأ ـ تمتاز بسلامة التعبير وجودة التصوير ، حتى كتب الفقه والأصول والقراءات كلها لا يخلو من جمال فى التعبير مع التحقيق العلمى ، فكانت بين لغة العلم الجافة ولغة الأدب ، ولو ووزنت الكتب التى ألفت فى القرن الخامس والسادس الهجرى ، مع مثلها فى كتب المشرق لتبين الفرق فى الجملة بين الأسلوبين .

١٢٩ — وهناك عنصر اجتماعى فى الأندلس لم يكن فى بلد من البلاد الإسلامية بمقدار ما كان فيه ، وهو ظهور نساء كثيرات من الأديبات والشاعرات ؛ حتى يكاد القارىء عند ما يطلع على أخبارهن يظن أن هذا البلد الأمين قد رق طبع أهله ، وحسن ذوقه ، إلى درجة أن كل من فيه كان شاعرا وناثرا ، فالشعر يجرى على ألسنة النساء ، كما يجرى على ألسنة الرجال ، ويتدفق من أفواه الفقهاء والمحدثين ، كما يتدفق من أفواه الشعراء ، وإن كان لكل صناعة من يجيدها ، وكُلٌّ وما خصصته الحياة له .

بل لقد وجدنا من الجوارى الشاعرات عددا كثيرا ، كان من بينهن من يجدن العلوم ، ويتكلمن فيها كلام المتخصصين المتفرغين لها ، وقد جاء فى نفح الطيب عن جارية قد درست النحو :

« ومنهن العروضية مولاة أبى المطرف عبدالرحمن بن غلبون الكاتب . سكنت بلنسية ، وكانت قد أخذت عن مولاها النحو واللغه ، ولكنها فاقته

(١) نفح الطيب جـ ٢ ص ١٢٥ ، والذخيرة ص ٥ المجلد الأول القسم الأول .

فى ذلك ، وبرعت فى العروض ، وكانت تحفظ الكامل للمبرد ، والنوادر للقالى وتشرحهما ، قال أبو داوود سليمان بن نجاح : قرأت عليها الكتابين ، وأخذت عنها العروض ، توفيت بعد سيدها فى حدود الخمسين والاربعمائه [1] ، وإذا كان منهن المتخصصات فى علوم اللغة ذلك التخصص فلا عجب إذا كان ابن حزم قد تلقى علومه الأولى على النساء .

١٣٠ — وأخبار الشاعرات من الجوارى كثيرة ، وقد وصل حسن الذوق وظرف الأقوال والأفعال أقصاه ، وقد كان لهذا النوع من الجوارى شأن فى قصور الخلفاء والأمراء ، وذوى اليسار من الناس ، وكتاب ابن حزم «طوق الحمامة» يفيض بأخبار كثيرات من الجوارى ذوات الأثر فى الحياة الاجتماعية .

ومن ذلك ما ذكره المقـّرى فى نفح الطيب فقال من غريب ما يحكى عن أمير المؤمنين الناصر أنه أراد الفصد فقعد بالبهو فى المجلس الكبير المشرف بأعلى مدينته الزهراء ، واستدعى الطبيب لذلك وأخذ الطبيب الآلة ، وجس يد الناصر . فبينما هو إذ أطلّ زرزور ، فصعد على إناء ذهب بالمجلس وأنشد :

أيها الناصر رفقا ... بأمير المؤمنينا
إنما تفصد عرقا ... فيه محيا العالمينا

وجعل يكرر ذلك المرة بعد الأخرى ، فاستظرف أمير المؤمنين الناصر ذلك غاية الاستظراف ، وسر به غاية السرور ، وسأل عمن اهتدى إلى ذلك ، فذكر له أنه السيدة الكبرى مرجانة أم ولده الحكم ، صنعت ذلك وأعدته لهذا الأمر» [2] .

١٣٠ — وإن كثرة الجوارى على هذا النحو ، وثقافتهن تلك الثقافة الواسعة ، وظهورهن فى المجتمعات ، كل هذا كان من شأنه أن يجعلنا نتصور أن المرأة كانت تبرز وتظهر ، وأن مدائن الأندلس كانت النساء فى طرائقها يراهن الرائى ،

---

(١) نفح الطيب جـ ٢ ص ٤٣٠ طبع الأزهرية .

(٢) نفح الطيب جـ ٣ ص ١٦٨ طبع الرفاعى .

ويبصر هن الناظر ، وكتاب طوق الحمامة أصدق شاهد على ذلك ، ففيه أخبار ناس من أفاضل القوم ، وبعضهم من العلماء ، وقعوا فى حبائل الغرام من رؤية جارية فى الطريق ،

وإنه قد ظهر من النساء العربيات ، بل الأمويات من يتغزلن فى شعرهن ومن يتقبلن الغزل شعرا ، ونثرا ؛ وهذه ولادة بنت المستكفى من بنى أميه كانت تقول الشعر غزلا ، بل ماهو أشد من الغزل عند ذى الدين مما لا نريد أن نسطره فى كتابنا هذا .

وحسبك أن تعلم أنها تكتب على طرازها بالذهب من الجانب الأيمن .

أنا والله أصلح للمعالى وأمشى مشيتى واتيه تيها

وتكتب على الجانب الأيسر .

وأمكن عاشقى من صفح خدى وأعطى قبلتى من يشتهيها

ومع ذلك يقول المقرى ، وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانة والعفاف .

١٣١ — ولا غرابة فى أن تكون عفيفة مصونة ، ومع ذلك تقول ما تقول مما قصصنا عليك ، ومما ننزه القرطاس عن تدوينه ، فإن الحياة فى ذلك العصر ، كانت فيها المظاهر المتناقضة الكثيرة ، فكنت ترى قرطبة خير المدن إقامة للشعائر الدينية ، فيقول فى ذلك المقرى .

« ومن محاسنها أى محاسن قرطبة ظرف اللباس ، والتظاهر بالدين ، والمواظبة على الصلاة ، وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم ، وكسر أوانى الخمر حيثما تقع عين أحد من أهلها عليها والتستر بأنواع المنكرات ، والتفاخر باصالة البيت وبالجندية وبالعلم . وهى أكثر بلاد الأندلس كتباً ، وأهلها أشد الناس اعتناء بخزائن الكتب ، وصار ذلك عندهم من آلات التَّعَين والرياسة ، حتى أن الرئيس منهم الذى لا تكون عنده معرفة يحتفل فى أن تكون فى بيته خزانة كتب وينتخب فيها ، ليس إلا لأن يقال فلان عنده خزانة كتب ، والكتاب الفلانى ليس عند

غيره ، والكتاب الذى هو بخط فلان قد حصله وظفر به » .

« قال الحضرمى أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لى بطلبه اعتناء إلى أن وقع ، وهو بخط فصيح ، وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد فى ثمنه ، فيرجع إلىَّ المنادى بالزيادة علىَّ إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا أرنى من يزيد فى هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوى ، فأرانى شخصاً على لباس رياسة ، فدنوت منه ، وقلت له أعز الله سيدنا الفقيه ، إن كان لك غرض فى هذا الكتاب تركته لك ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده ، فقال لى لست بفقيه ، ولا أدرى ما فيه ، ولكنى أقمت خزانة كتب ، واحتفلت فيها ، لأتجمل بها بين أعيان البلد ، وبقى فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط ، جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم من الرزق فهو كثير [1] » .

١٣٢ — وإنه بجوار ذلك الجد فى القيام بالشعائر الدينية ، والتستر بالمنكرات ، وكسر أوانى الخمر ، والعناية بجمع الكتب ، كان اللهو الماجن أحياناً فى متنزهاتها ، وكان للقول العابث فيها مستراد ومذهب ، ولقد أشار إلى ذلك المقَّرى معتبراً به مستبصراً ، فقال :

« وقد رأيت أن أزيد على ما تقدم مما قصدت جلبه فى هذا الموضع نبذة من كلام الفتح فى ذكر متنزهات قرطبة وغيرها من بلاد الأندلس ، ووصف مجالس الأنس التى كانت بها ، مما تنشرح له الأنفس ، ووقع ذكر غير قرطبة والزهراء لها تبعاً ، ولا يخلو ذلك من عبرة بحال من جعل فى اللهو مصيفاً ومرتبعاً ، ثم طواه الدهر طى السجل ، ومحا آثاره التى كانت تسمو وتجل ، وما قصدنا علم الله غير الاعتبار بهذه الأخبار ، لا الحث على الحرام ، وتسهيل القصد إليه والمرام ، والأعمال بالنيات [2] » .

---

(١) نفح الطيب جـ ٤ ص ١١٣ ، ١١٤ طبع الرفاعى .

(٢) الكتاب المذكور جـ ٥ ص ٢١٩ ، ٢٢٠

فكان الجد والتستر بجوار المتنزهات فيها اللهو والعبث ، ولقد كان ذلك بلاريب مظهراً لذلك المجتمع المزيج من عدة عناصر وسلالات ، والتقت فيه عدة حضارات وثقافات وحدتها اللغة ، ولكن بقيت تلك العناصر ، تبرز فى النواحى الاجتماعية ومظاهرها ، فإن الفكر من السهل توحيده ، وكذلك السياسة من السهل توحيدها إن توافرت العزائم ، واستقامت النيات ، أما النفوس فإنه ليس من السهل توحيدها وجمعها على مشرب واحد .

١٣٣ — لقد عاش ابن حزم فى قرطبة التى كانت متنزهاتها كمثيلاتها من مدن الأندلس مرتعاً لهذا النوع من اللهو الذى اختلط فيه الحلال بالحرام ، والتى كانت فى داخلها مدنية الجد ، وإقامة الشعائر الدينية وستر المنكرات ، وكسر أوانى الخمر إن ظهرت وأعلنت نفسها ، وأما إن استترت فى المنازل فلا معقب لها . عاش ابن حزم فى تلك المدنية فيها مرتاداً مغانيها ، كما يغشى مجالس العلم فيها ، ويقصد إلى المساجد ، ويجلس مجالس الحديث ، ولا بد أن أسرته كانت تعنى بجمع الكتب ، كما يعنى كل ذوى اليسار فيها ، ولكن كتب أسرته وجدت من يقرؤها وينقدها ويمحصها ، ولم تكن كغيرها من الأسر التى كانت تتزين بجمعها ، وتبحث عن الكتب لا لما اشتملت عليه ، بل لملء فراغ فى الخزانة ، يحدث شوها لمنظرها إن استمر فارغا .

عاش ابن حزم فى تلك المدينة التى جمعت بين تلك المظاهر المتضاربة العشرين سنة الأولى من حياته فقد ولد سنة ٣٨٤ ، ولم يغادرها إلا سنة ٤٠٤ ، وكان يعود إليها الفترة بعد الأخرى ، وما انتقل منها إلا لمثيلاتها من مدائن الأندلس ، وإن كانت دونها فى التستر والتورع .

ولا شك أن ذلك الجو الاجتماعى كان له أثر فى نفس ابن حزم ، وفى فكره ، فقد كان من آثاره فى نفسه أن اجتمع فيه جفوة للفظ أحيانا ، مع رقة الطبع ، وأن كان منها الشاعر الذى يذكر الغزل والمحبين ، ويكتب تلك الرسالة القيمة

فى الحب ، كتابة من ذاق وطعم ، لا وصف من رأى فقط ، وإن كان عفيفاً نزهاً إلا عن الحلال .

وكان لذلك المجتمع أثره فى تفكيره ، فقد اتخذ منه مادة للدراسة والتحليل والموازنات ، وإن رسالتيه طوق الحمامة ومداواة النفوس مملوءتان بنتائج دراساته النفسية لذلك المجتمع الذى كان يموج بالعناصر المختلفة والمنازع المتباينة ، والمظاهر المتضاربة .

وفى الحق إن كل شىء فى الأندلس كان يتجه إلى تكوين عالم جليل ، وإمام كالإمام ابن حزم ، إن توافرت المواهب التى تكون كمواهبه ، والمنزع القوى الذى يكون كمنزعه ، وقد توافرت كل تلك العناصر فكان إمام الأندلس وفقيهها ، ومحيى الكتاب والسنه فيها ، وإذا كان صوته قد خفت بعد وفاته فترة من الزمان ، فقد قوى واشتد بعد موته بنحو قرنين ، ولا زال يدوى فى أرجاء الأرض الإسلامية ، وإن تسمى بأسماء أخرى كما سنبين إن شاء الله تعالى :

الفرق الإسلامية

١٣٤ — لا بد أن ندرس الفرق الإسلامية ونحن ندرس ابن حزم ، ذلك لأن ابن حزم تصدى لمناقشتها فرقة فرقة فى كتابه الفصل ، فلا يمكن معرفة رأيه فى هذا الباب إلا إذا كان القارئ على علم بهذه الفرق التى كانت أخبارها مدونة مسطورة وابن حزم قد سجلها فى كتابه الفصل ، وجادلها بعنف لا رفق فيه .

وقد كنا مترددين أنذكرها عند الكلام فى عصره باعتبارها من الأمور التى كانت معروفة فى ذلك العصر ، وأطلع عليها وكتب فيها وجادل ، أم نؤجلها إلى الكلام فى آرائه .

وقد استخرنا الله تعالى وآثرنا أن نكتبها فى ذلك الموضع من الكتاب ، كما فعلنا فى غيره من كتب الأئمة ، ولكنا فى هذه المرة سنذكرها بإيجاز ؛ لأن الأندلس لم يكن بها فرق كلامية ، ولا فرق سياسية ، وإن ابن حزم نفسه هو الذى يقرر ذلك فهو يقول فى رسالته عن علماء الأندلس ، مانصه :

« وأما علم الكلام فإن بلادنا ، وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ، ولا اختلفت فيها النحل ، فقل لذلك تصرفهم فى هذا الباب ، فهى على كل حال غير عرية عنه ، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال نظار على أصوله ، ولهم فيه تأليف ، منهم خليل بن اسحاق ، ويحي بن السمنية ، والحاجب موسى بن جدير ، وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد ، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك ، ولنا على مذهبنا الذى تخيرناه من مذاهب أهل الحديث كتاب فى هذا المعنى هو وإن كان صغير الجرم قليل عدد الأوراق يزيد على المائتين زيادة يسيرة عظيم الفائدة ؛ لأننا أسقطنا فيه المشاغب كلها ، وأضربنا عن التطويل جملة واقتصرنا على البراهين المنتجة من المقدمات الصحاح الراجعة إلى شهادة الحس ، وبديهة العقل بالصحة ، ولنا فيما تحققنا به تآليف جمة ، منها ماقدتم ومنها ما شارف التمام ، ومنها ما قد مضى منه صدر ، ويعين الله تعالى على باقيه ، لم نقصد به قصد مباهاة

فنذكرها ، ولا السمعة فنسميها ، والمراد بها ربنا جل وجهه ، وهو ولى العون فيها ، والملى بأمر المجازاة عليها ، وما كان لله ، فسيبدو، وحسبنا الله ونعم الوكيل(١).

١٢٥ — من هذا يتبين أن ابن حزم قد درس آراء أهل عصره فى علم الكلام ، وأنه كتب ونقد ، وله فيها المختصرات والمبسوطات .

وتبين منها أن الأندلس كان فيها المذهب المعتزلى، وأنه كان يؤيده أحياناً بعض ذوى السلطان ؛ وقد كان أهل الأندلس كأهل المشرق يأخذون بمذهب أبى الحسن الأشعرى فى مناهجه وفى آرائه فى العقائد ، وقد انتهى ابن حزم إلى مخالفة الفريقين ، كما سنبين ، فكان لا بد أن نعرف هذه الآراء وتلك المنازع التى كانت بين يديه والتى دون فى مناقشاتها وأصولها ، كتاب الفصل .

ولقد كان ابن حزم يعتمد فى العقائد على منهاج الأولين من الصحابة والتابعين، فكان حقاً علينا أن نبين الأدوار الفكرية التى عرضت للفكر الإسلامى ، حتى نكون على بينة من مذهب ابن حزم بين المذاهب ، فكان لا بد من معرفة تلك الفرق ، ولنبتدئ بالفرق السياسية .

الفرق السياسية

١٢٦ — كان المسلمون مجتمعين على كلمة واحدة من وقت أن لحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى إلى أن كانت الفتن فى عهد ذى النورين عثمان بن عفان ، فاتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، وقد كانت تلك الفتن هى التى تنبأ بها النبى ﷺ فى قوله عليه السلام : « ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم والقائم خير من الماشى ، والماشى خير من الساعى ، من تشرف لها تستشرفه ، فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذ به » .

ولقد سارت تلك الفتن فى طريقها ، حتى وقعت الواقعة الكبرى فقتل الخليفة

---

(١) نفح الطيب ج ٢ طبع الأزهرية .

الشهيد عثمان بن عفان رضى الله عنه ، وعندئذ تشعبت الأمور فتناً ، وتشعبت إحناً فاختار المسلمون على بن أبى طالب ليجمع المسلمين على إمامته ؛ ولو كانت القلوب لم تعتكر بالعصبيات الجاهلية لاجتمعت عليه ، ولكنه باب الفتنه انفتح فلم يغلق وتفتحت منها مسارب الشيطان ، فتفرقت الجماعة الإسلامية ، واقتتل المسلمون بعضهم مع بعض ، وكانت واقعة بين أمير المؤمنين على ومعاوية الذى خرج عليه بأهل الشام ، وكادت الواقعة تقع على البغاة ، لولا المكر والدهاء ، من معاوية وعمرو بن العاص ، فكان تحكيم الحكمين ، ثم كانت فتن الخوارج .

١٣٧ — وقد انقسم المسلمون بعد هذا إلى ثلاث طوائف (إحداها) مع على ، هؤلاء كانوا معه حتى قتل ، فوالوا أهل بيته من بعده ، وسموا الشيعة .

والثانية مع معاوية ومن بعده ، فقد استمروا على ولائه من بعده وكان منهم الناصبية الذين ناصبوا علياً وآل بيته من بعده العداء ؛ وقد نسب مثل هذا إلى ابن حزم لشدة استمساكه ببنى أمية ، وسنبين الحق فى ذلك من رسالته الصحابة إن شاء الله تعالى .

والفرقة الثالثة الخوارج ، وموضوع هذه الفرق الخلافة ، ومن يكون أحق بها ، وأولى بالطاعة ، ثم جرهم الأمر إلى البحث فى أصل الخلافة أهى من مطالب الدين أم هى أمر دنيوى خالص ، لا مطلب للدين فيه ، ولنترك الكلمة فى ذلك لابن حزم نفسه يقوم بتبيين الرأى المجمع عليه فى ذلك ، فقد قال فى الفصل :

« اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة ، وجميع الشيعة ، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله — حاشا النجدات فإنهم قالوا لا يلزم فرض الإمامة ، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، وهذه فرقة ماترى بقى منهم أحد ، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عويمر الحنفى من بنى حنيفة » .

ولنشر إلى كل فرقة من هذه الفرق السياسية بكلمة وجيزة .

الشيعة :

١٣٨ — هم أقدم الفرق الإسلامية ، ظهروا بمذهبهم فى عهد عثمان ، بل يقول بعض المؤرخين إنهم أقدم من ذلك، فقد وجدوا قبل عهد عثمان ، وبذرتهم الأولى كانت فى الصحابة الذين قيل عنهم إنهم كانوا يرون أن على بن أبى طالب أولى بالخلافة من أبى بكر .

وأساس مذهب الشيعة ما يأتى :

(ا) ان الإمامة قاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبى إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ؛ بل يجب عليه اختيار الإمام لهم بالوصف أو التعيين .

(ب) وان على بن أبى طالب كان هو الخليفة المختار من النبى ﷺ وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، ولقد اتفقت فرق الشيعة على ذلك القدر ، واختلفوا بعد ذلك اختلافاً بيناً ، فمنهم من غالى فى تقدير على رضى الله عنه ، ومنهم أمة مقتصدة ، فالمقتصدون يرون أنه أفضل الصحابة ، ولكن يقرون بصحة بيعة أبى بكر وعمر ولا يسبونهما ؛ لأن علياً رضى الله عنه بايعهما .

ومن المغالين من اشتد فى المغالاة ، فارتفع بعلى إلى مرتبة النبوة ، ومنهم قال إن الله حل فيه ، وأولئك أتباع عبد الله بن سبأ ، وقد انقرضوا .

١٣٩ — وقد اختلفت الشيعة فى اختيار الخليفة أكان اختيار النبى ﷺ بالوصف أم كان تعيينه للمسلمين بالشخص ، وإن كل خليفة يختار الذى يليه بالشخص ، وهكذا يتسلسل الاختيار الشخصى ، وكله منسوب إلى أصل الشرع ، لأن النبى ﷺ قد اختار الخيفة الأول بالشخص .

الزيديـــة :

١٤٠ — والذين قالوا إن الاختيار والبيان كان بالوصف هم الزيدية أتباع زيد بن على زين العابدين بن الحسين . فقد قالوا كل من تتحقق فيه الأوصاف

التى ذكروها وصفاً للإمام يكون إماماً إذا بايعه الناس ، وأوصاف الامام التى ذكروها فى الخليفة من بعد على كونه فاطمياً ورعاً عالماً سخياً يخرج داعياً الناس إلى نفسه ، ولقد خالف زيداً إمام الزيديه فى ذلك أخوه محمد الباقر ، وقال لا يشترط الخروج والدعوة لنفسه ، بل يكفى أن يعرفه الناس ، وقال لأخيه على قضية مذهبك ، والدك ليس بإمام ، فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض للخروج ولقد قال زيد وأتباعه إن إمامة المفضول جائزة ، فالأوصاف السابقة هى للإمام الأمثل الكامل ، وهو أولى بالخلافة من غيره ، فإن اختار أولو الحل والعقد فى الأمة إماماً لم يستوف بعض هذه الصفات ، وبايعوه صحت إمامته ، وعلى هذا الأصل بنوا صحة إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما [1] ، وعدم تكفير الصحابة ببيعتهما ومذهب هؤلاء الزيدية أنه يجوز خروج إمامين فى وقت واحد ، فى قطرين مختلفين ، بحيث يكون كل واحد إماماً فى قطره الذى خرج فيه ما دام متحلياً بالأوصاف التى ذكرناها .

١٤١ — هذا هو الفريق المعتدل من الشيعة وهم يرون أن بيان الإمام من النبى ﷺ كان بالوصف لا بالشخص ، أما الفريق الآخر ، فإنهم يرون أن التعيين بالشخص وقد اتفقوا على أن الامام بعد على الحسن ، ثم الحسين ، واختلفوا بعد ذلك .

الكيسانيـــة :

١٤٢ — فالكيسانية يعتقدون أن الامامة من بعد الحسين لمحمد بن الحنفية أخيه من أبيه ، ويعتقدون أن الأئمة معصومون عن الخطأ ، وأن محمد بن الحنفية لم يمت ، بل هو حى بجبل رضوى ، ومن عقائدهم أنهم يعتقدون بتناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح بالموت من جسد لتحل فى جسد آخر ، وهو مذهب هندى قديم ، ومن عقائدهم أيضاً أنهم يعتقدون جواز البداء على الله سبحانه وتعالى ،

---

(١) قد عقد ابن حزم فى رسالة الصحابة فصلا للمفاضلة بين على وأبى بكر سنتعرض له بالذكر .

وهو أن الله سبحانه يتغير ما يريده تبعاً لتغير علمه ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

الامامية الاثنا عشرية :

١٤٢ — وهؤلاء يرون أن الامامة بعد الحسين رضى الله عنه لابنه على زين العابدين ، ومن بعده لمحمد الباقر ، ثم لجعفر الصادق بن محمد الباقر ، ثم لابنه موسى الكاظم ، ثم لعلى الرضا ، ثم لمحمد الجواد ، ثم لعلى الهادى ، ثم للحسن العسكرى ثم لمحمد ابنه ، وهو الامام الثانى عشر ، ويزعمون أنه دخل سردابا بسر من رأى ولم يعد ثم اختلفوا فى سنه عند غيابه ، فقيل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات ، وقيل ثمانى سنوات ، وكذلك اختلفوا فى حكمه ، فقال بعضهم أنه كان فى هذه عالما بما يجب أن يعلمه الإمام ، وأن طاعته واجبة ، وقال آخرون كان الحكم لعلماء مذهبه والإثنا عشرة باقون إلى اليوم ، ومنهم سكان إيران الشقيقة ، ولهم مذهب فقهى قائم ، قد أصلت أصوله ، وله فروع قائمة على هـــذه الاصول ، وقد اقتبس فى القوانين الجديدة بمصر بعض الآراء منه ، ومنها جواز الوصية لوارث ، فهو رأى فيه ، وإن لم يكن الأرجح عندهم .

الإمامية الإسماعيلية:

١٤٣ — وهى طائفة من الشيعة الإمامية التى تقول إن الإمام يعين بالنص عليه بالشخص ، لا بمجرد التعريف بالوصف ، وهى تنسب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر ، تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه اسماعيل ، فهم يتفقون مع الاثنا عشرية إلى جعفر الصادق ، ثم يختلفون فينقسمون إلى قسمين بعد جعفر الصادق ، أولئك يقولون إنه موسى الكاظم ، والاسماعيلية يقولون إنه ابنه اسماعيل ، ولكن اسماعيل قد مات قبل أبيه فكيف يكون إماماً بعده ؟ قالوا إن أباه قد نص عليه ، وفائدة النص ، وإن كان قد مات قبله هو بقاء الإمامة فى عقبه .

وقد انتقلت الإمامة من طريق اسماعيل إلى محمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين ؛ إذ هم يجيزون أن يكون الإمام مستورا تقية ، ولا يمنع ذلك من إمامته ، وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق ، وبعده ابنه محمد الحبيب ، وبعده ابنه عبد الله المهدى الذى ملك المغرب ، ثم ملك من بعده ذريته مصر ، وكانت الدولة الفاطمية .

وقد نشأت تلك الطائفة فى العراق ، واضطهدت فى أول أمرها ، وفر تحت تأثير ذلك الاضطهاد معتنقو مذهبها إلى فارس وهناك خالط مذهبهم بعض آراء من عقائد الفرس القديمة ، فاعتنقها بعضهم ، وانحرف بعضهم ، ولذلك حمل اسم الاسماعيلية طوائف كثيرة ، بعضهم لم يخرجوا عن الإسلام ، وبعضهم انحرفوا بما انتحلوا من نحل بعيدة عنه .

وقد سموا بالباطنية ولهذه التسمية علل هى فيهم ، فقد قالوا إن الإمام يصح أن يكون مستورا ، وقالوا إن للشريعة ظاهراً وباطنا ، وأولوا على هذا الأساس ألفاظ القرآن تأويلات غريبة ، وجعلوا تلك التأويلات هى الباطن . وما يعلمه الناس هو الظاهر ، وما عند الإمام من أسرار هو باطن الباطن ، وكانوا فى كل أعمالهم يأخذون بالتقية ، فكانوا يسترون آراءهم ولا يعلنون إلا ما تسمح الأحوال بإعلانه ، ومن أجل هذه كله سموا الباطنية .

١٤٤ — وقد بنيت تعاليم المعتدلة من الإسماعيلية على ثلاث شعب :

أولها — الفيض الإلهى من المعرفة التى يفيض الله به على الأئمة ، فيجعلهم بمقتضى إمامتهم فوق الناس قدراً ، وفوق الناس علما ، فقد اختصوا بعلم ليس عند غيرهم ، وهم بهذا يدركون من الشريعة مالا يدرك الناس .

وثانيها — أن الإمام لايلزم أن يكون ظاهراً معروفا ، بل يصح أن يكون خفيا مستورا ، ومع ذلك تجب طاعته وإنه المهدى الذى يهدى الناس ، وإنه إن لم يظهر فى جيل فإنه لابد ظاهر فى جيل أو أجيال أخر ، وإنه لن تقوم القيامة حتى يظهر .

وثالثها — أن للشريعة ظاهرا وباطنا كما بينا وأنه لا يعرف الباطن الحقيق إلا الإمام الذى أفاض الله عليه بنور المعرفة ، وهو ليس لهذا مسئولا أمام أحد من الناس ، وليس لأحد من الناس أن يخطئه مهما يأت من أفعال ، بل يجب عليهم أن يصدقوا أن كل ما يفعله خير لا شر فيه ، ومن هذا قد قرروا أن الأئمة معصومون ؛ لا بمعنى أنهم لا يرتكبون الخطايا التى نفعلها ، بل على معنى أن ما نسميه خطايا بالنسبة لنا قد يكون عندهم من العلم ما ينير السبيل لهم ، ويكون به سائغاً لهم ، وليس بسائغ لسائر الناس .

وقد يكون التفكير على ذلك النحو ليس كفرا قاطعا ، ولكنه لم يرد فى كتاب ولا سنة صحيحة ، وفى ظل ذلك التفكير وجد غلاة خلعوا الربقة ، وقد كانت السرية التى تعد طريقة هذه الفرقة عشا لتفريخ تلك الآراء المنحرفة .

١٤٥ — هذه فرق الشيعة وقد ذكرناها بإيجاز لأن بيانها بالتفصيل ليس موضوع دراستنا ، وإنما أشرنا إليها تلك الإشارة ؛ لأن ابن حزم تصدى فى رسالته الصحابة لمناقشة بعض الآراء التى تضمنتها أقوالهم ، ولأنه ناقش مذهبهم جملة فى كتابه الفصل وأفاض فى ذلك افاضة كبيرة مما سنشير إليه فى موضعه من كلامنا .

الخوارج

١٤٦ — هذه هى الطائفة الثالثة التى شقت الوحدة الإسلامية ، وهى فى الواقع عدة فرق ، نشير إليها إشارة مجملة ، والخوارج أشد الفرق الإسلامية دفاعا عن اعتقادهم ، وحماسة لتفكيرهم ، وقد ابتدءوا فى جيش على رضى الله عنه ، عندما نبتت فكرة التحكيم ، فوافقوا عليه ، بل حملوا عليا عليه حملا ؛ ثم بعد ذلك عارضوه وحسبوه كفرا ، وقالوا لا حكم إلا لله ، فلا يحكم الأشخاص فى مسألة الأمر فيها إلى الله تعالى ، ولقد أعلنوا البراءة من عثمان ، ومن على إن لم يتب ، ويعلن أنه كان كافرا عندما قبل التحكيم ، وهم يرون أن الخليفة يختار من جميع المسلمين ،

لا من قبيل منهم ، فلا يرون بيتا من بيوت العرب اختص بأن الخليفة منه ، والنجدات منهم لا يرون أن اختيار الخليفة أمر لازم دينا ، بل هو أمر دينوى ، فان استقام أمر المسلمين من غير خليفة ، فإن ذلك جائز سائغ ، وقد نقلنا كلام ابن حزم فى ذلك .

والخوارج يرون أن مرتكب الكبير مذنب ، ولم يفرقوا بين ذنب وذنب ، بل الكل كفار ، والإباضية منهم يروى عنهم انهم يقولون إنهم كفار نعمة ، وانهم من أهل القبلة . ولذلك كفر عامة الخوارج مخالفيهم ، بمن لم يكن على رأيهم فهو كافر عندهم ، لاشك فى ذلك .

١٤٧ — وهم فرق مختلفة كما ذكرنا ، وأشدهم وأعنفهم فى معاملة خصومهم.

الأزارقـة :

وهم اتباع نافع بن الازرق من بنى حنيفة ، وهم يرون أن مخالفهم من عامة المسلمين الذين لا يرون رأيهم مشركون ، وأن أطفالهم مشركون مثلهم ، وأن الجميع مخلدون فى النار ، ويرون دار مخالفيهم دار حرب ، ويجوز قتلهم وقتل أطفالهم ، ونسائهم ، وسبى الذرارى والنساء ، وأنه لا يجوز لخارجى البقاء فيها ، وإلا كان كافرا ، ويرون جواز الكبائر على الأنبياء .

ويرون أيضا أنه لاحد فى الزنى غير الجلد ، وأن حد الرجم لم يوجد فى القرآن كما يرون أن حد القذف لا يكون إلا فى قذف المحصنات ، ولا يكون فى قذف المحصنين .

النجدات :

١٤٨ — وهم أتباع نجدة بن عويمر الحنفى ، وقد خالفوا الأزارقة فى تكفير القعدة الذين لا يقاتلون من الخوارج ، وفى استحلال قتل الأطفال ، ولكن قالوا بجواز قتل أهل العهد والذمة ، وقد تبين أنهم يرون أن أختيار خليفة ليس أمرا لازما من ناحية الدين ، وإنما هو مصلحة دنيوية يقيمها الناس إن احتاجوا إليها ، وإلا فهم أدرى بأمور دنياهم .

الصفرية :

١٤٩ — وهم أتباع زياد بن الأصفر ، وهم فى آرائهم أقل تطرفا من الأزارقة ، وأشد من النجدات ، وقد خالفوا الأزارقة فى مرتكبى الكبيرة ، فلم يتفقوا على أنه مشرك ، بل منهم من يرى أن الذنوب التى فيها الحد لا يتجاوز بمرتكبها الاسم الذى سماه الله تعالى كالزانى والسارق ، وما ليس فيه حد فمرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن صاحب الكبيرة لا يكفر حتى يعاقبه الوالى ، وبذلك لا يكفر من ارتكب كبيرة فيها ، ليس فيها حد .

العجاردة :

١٥٠ — وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وهم قريبون جداً من النجدات فى أصل نحلتهم ، وجملة آرائهم أنهم لا يكفرون القاعدين عن الجهاد من الخوارج إذا عرفوا بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضاً ، ولا يكون مال المخالفين لهم فيئاً إلا إذا قتل .

وقد افترق العجاردة فرقا كثيرة فى أمور ، منها مايتعلق بالقضاء والقدر ، ومنها البراءة من الأطفال قبل أن يبلغوا .

الإباضية :

١٥١ — هؤلاء هم اتباع عبد الله بن إباض ، وهم أكثر الخوارج اعتدالا ، وأقربهم الى الجماعة الاسلامية تفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو ، وأقرب إلى الاعتدال ، وجملة آرائهم .

(١) أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين ، ويسمونهم كفارا ، ويروى عنهم أنهم يقولون إنهم كفار نعمة .

(٢) وإن دماء مخالفيهم حرام فى السر لا فى العلانية ، ودار مخالفيهم دار توحيد إلا معسكر السلطان .

(٣) وأنه لاتحل دماء المخالفين فى الحرب إلا الخيل والسلاح وكل مافيه قوة مباشرة فى الحروب .

ومن هذا يتبين اعتدالهم ، وقربهم من المخالفين ، ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم فى بعض الواحات فى الصحراء الغربية ، وفى بعض بلاد المغرب .

١٥٢ — ولقد دون ابن حزم أقوال الخوارج وناقشها ، ولكنه ذكر فى رسالته عن علماء الأندلس أنه لم يكن بالأندلس أحد من الخوارج ، ولكنا ذكرناهم بتلك الإشارة ليكون القارىء لكتاب الفصل لابن حزم على بينة ، ولكى تكون مناقشتنا لآرائه فيها مقترنة بالعلم بموضوع المناقشة ، ولأن ابن حزم سلك فى تفسيره للقرآن والسنة مسلكا ظاهريا صرفا ؛ وإن ذلك التفكير الظاهرى ابتدأ به الخوارج عندما صاحوا فى على رضى الله عنه لاحكم إلا لله ، وإنهم بهذا التفكير قد وضعوا الأساس لبناء التفكير الظاهرى .

ولسنا بهذا نزعم أن ابن حزم كان منحرفا كانحراف الكثيرين منهم ، أوغالى فى الوقوف عند ظواهر العبارات مغالاتهم ؛ أو كفر خصومه تفكيرهم ، بل نقول إنهم أول من اتجهوا إلى التعلق بظواهر القرآن ، فكانت مشابهة ، وإن لم تكن مشابهة كاملة .

الفرق الاعتقادية

١٥٣ — لابد لكى نعرف آراء ابن حزم حول المسائل الاعتقادية أن نتصدى بالإجمال للفرق التى سبقته ، وتكلمت فى الاعتقاد ، لتعرف ما الذى اختاره من أقوالهم والمنهاج الذى سلكه بالنسبة لها ، فإن علماء الاعتقاد كانوا فى الأندلس ، وكان كثيرون من علماء الكلام ، كما ذكر فى رسالة العلماء بالأندلس ، ولابن حزم مقام محمود فى مناقشة آراء العلماء فى العقائد ، وانتهى من دراستها إلى أن كان ظاهريا فى الاعتقاد ، كما كان ظاهريا فى الفقه ، ولذلك مقامه

من الدراسة ، وفيه يتبين موضع ابن حزم من السابقين ، وأثره فى اللاحقين .

ولذلك وجب أن نتكلم بإشارة موجزة توضح الفرق الاعتقادية ، وتبين خلاصة آرائهم ، فنقول فى ذلك :

١٥٤ — لقد كان بجوار الخلاف السياسى الذى ظهر فى آخر عصر الخليفة الثالث وطول عصر الرابع - خلاف حول العقيدة إذ قد صحب الفتن السياسية أن أثيرت آراء دينية ، فأثيرت مسألة القدر ، وهى المسألة التى شغلت أذهان أصحاب الديانات القديمة ، وسرت إلى المشركين ، حتى كانوا يقولون : ولو شاء الله ماعبدنا من دونه من شىء نحن ولا آباؤنا ، ولا حرمنا من شىء » .

ولقد كثر الكلام فى القدر فى آخر عهد على بن أبى طالب ، واشتد من بعده فكانوا يقولون لو كان كل شىء بقضاء ، فلم الثواب والعقاب. فقال قائل لا إرادة للإنسان بجوار إرادة الله ، ومن أول من قال ذلك الجهم بن صفوان ، وقال آخرون للإنسان إرادة ، لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه قوة أودعت نفسه يريد بها إرادة حرة ، وبذلك تكون التبعات ، وأولئك هم المعتزلة .

ثم تناقشوا فى مرتكب الكبيرة أهو مؤمن فاسق أم كافر خارج عن الإسلام أم هو بين هؤلاء وهؤلاء ، وقد قال الأول جماعة المسلمين ، وقال الثانى الخوارج وقال الثالث المعتزلة ، وقالت طائفة رابعة لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

وأثاروا أيضاً مسألة صفات الذات العلية ومسألة خلق القرآن ، أثار ذلك الجهم بن صفوان والجعد بن درهم فى العصر الأموى ، ثم اشتد أمر هذه المسألة فى عهد المأمون ، وأبلى فيه الإمام أحمد بن حنبل بلاء حسنا ، وهذه المسائل كانت موضع دراسة ، وكانت من مواضع دراسة ابن حزم ، خالف فيها من خالف ، ووافق من وافق ، فكان حقا علينا أن نشير إلى هذه الفرق بكلمات موجزة .

الجبرية .

١٥٥ — خاض المسلمون فى آخر عهد الصحابة فى حديث القدر، وقدرة الإنسان وإرادته بجوار قدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته ، ولكنهم كانوا لا يتعمقون فى بحث هذه المسائل ، ولم يكن لهم إمام إلا كتاب الله وسنة رسوله . أما بعد عهد الصحابة واختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الديانات الأخرى فقد كثر القول فى هذه النواحى ، وتعمقوا فى دراستها ولذلك اختلفوا .

فالجبرية قالوا إن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه ، وليس مما ينسب إليه من الأفعال شىء ، فنفوا بهذا — الفعل عن العبد ، وأسندوه كله إلى الرب ، وقالوا إنما يخلق الله تلك الأفعال كما يتحرك النبات وكما يثمر الشجر ، وكما يجرى الماء وتغيم السماء وتمطر ، وتزدهر الأرض وتنبت .

ولقد قيل إن أول من دعا بهذه الفكرة بعض اليهود ، وقيل إن أول من قام بالدعوة إليها الجعد بن درهم الذى كان أول من خاض فى مسألة خلق القرآن [١] . وقد تلقى ذلك عن يهودى بالشام ، ونشره بين الناس بالبصرة ، ثم تلقاه عنه الجهم ابن صفوان فى العهد الأموى ، وقد دأب على نشره ، ولذلك نسبت الفرقة إليه ، فقيل عنها الجهمية، وإن جهما وجد الأرض خصبة لدعوته فى فارس وخراسان، فإنه ترعرع فيها ؛ إذ كان لها عهد بتلك الأفكار من قبل الإسلام .

١٥٦ — ولقد كان جهم مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى ، منها (١) زعمه أن الجنة والنار تفنيان (٢) ومنها قوله إن علم الله وكلامه حادثان ، (٣) ومنها أنه لم يصف الله بالحياة لأنها من صفات الحوادث (٤) ومنها نفى رؤية الله يوم القيامة (٥) ومنها أن القرآن مخلوق ، وقد تبعه كثيرون فى هذه الآراء كلها ، غير أن النحلة التى اشتهروا بها ، وصارت خاصة بهم هى الجبر ، وأن الإنسان لا إرادة له ، وقد تصدى العلماء من السلف والخلف للرد عليهم ، ومنهم

---

(١) قتل فى العهد الأموى قتله والى خراسان من قبل الأمويين خالد بن عبد الله القسرى.

من قاربهم فى الرأى ، وإن اختلف عنهم فى المنحى ، ومنهم من ناقضهم تمام المناقضة .

المعتزلة :

١٥٧ — كانت هذه الفرقة مناقضة لأهل الجبر بالنسبة لإرادة الإنسان مناقضة مطلقة وقد نشأت هذه الفرقة بالعراق فى العصر الأموى كما نشأت الجبرية فى ذلك العصر .

وقد ظهرت المعتزلة فى أول أمرها بأمرين - أولهما - القول بأن الإنسان يخلق أفعال نفسه ، وأنه مختار فى كل ما يفعل ، ولذلك كان التكليف ، وكان من أظهر من قال ذلك القول غيلان الدمشقى ، وقد أخذ يدعو إليه فى عهد عمر بن عبد العزيز ، بل إنه كان يكتب إلى عمر رضى الله عنه واعظا ، وقد استمر يدعو بدعوته هذه إلى أن قتله هشام بن عبد الملك .

وثانى الأمرين اللذين ظهر بهما المعتزلة مسألة مرتكب الكبيرة ، فقد قالوا إنه ليس بمؤمن ولا كافر ، ولكنه فاسق ، فهو فى منزلة بين المنزلتين ، أى بين الإيمان والكفر ، وهو لا يدخل الجنة ، لأنه لم يعمل عمل أهل الجنة ، ولا مانع عندهم من أن يسمى مسلماً ، باعتباره يظهر الإسلام ، وينطق بالشهادتين ، ولكنه لا يسمى مؤمناً .

وقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين فيه مجاراة لروح العصر ، فقد جرى خلاف شديد فى آخر عهد أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وعصر الأمويين ، فى أمر مرتكب الكبيرة ، وجرت بين الفرق المختلفة أقوال كثيرة فى هذا ، وقد نقلنا بعض أقوال الخوارج فى هذا ، وقد قال الحسن البصرى من علماء التابعين إنه منافق ، وليس مؤمنا ، وقد قال المرجئة لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، كما ذكرنا من قبل . وقال جمهور المسلمين : إنه مؤمن عاص يحاسبه الله على عصيانه ، إلا أن يتوب ، أو يتغمده الله برحمته .

فلا عجب إذن إذا قال المعتزلة فى وسط تلك الآراء المتضاربة ، إنه فى منزلة بين المنزلتين ، منزلة الإيمان ومنزلة الكفر .

١٥٨ — هذا ما اشتهر به المعتزلة فى أول أمرهم ، ولكنها كانت فرقة نشيطة دائبة ، ولقد حرروا فى آخر أمرهم مذهبهم الاعتقادى فى خمسة أمور لخصها أبو الحسين الخياط فى كتابه الانتصار ، فقال : «ليس يستحق أحد اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالأصول الخمسه : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزله بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

وقد وضح معنى التوحيد عندهم أبو الحسن الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين ، وخلاصة ما اشتمل عليه أن توحيد الله سبحانه معناه أنه منزه عن الشبيه والمماثل فليس كمثله شيء ، ولا ينازعه أحد فى سلطانه ، ولا يجرى عليه شيء مما يجرى على الناس ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والابناء » .

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى ، لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة ، وبنوا على هذا الأصل أيضا أن الصفات ليس شيئاً غير الذات ، وإلا تعدد القدماء فى نظرهم ، وبنوا على ذلك — ثالثا — أن القرآن مخلوق لله سبحانه ، لنفيهم صفة الكلام عنه سبحانه .

وأما العدل فمعناه أن الله سبحانه وتعالى لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، وينتهون عما نهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم ، وركبها فيهم ، وانه سبحانه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره ، وأنه سبحانه ولى كل حسنة أمر بها ، وبرىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم مالا يطيقون ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه .

وأما الوعد والوعيد ، فهو أن يجازى المحسن إحساناً ، ومن أساء السوء ، ولا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا أن يتوب .

وأما المنزلة بين المنزلتين ، فقد قررها واصل بن عطاء شيخ الاعتزال بقوله : « إن الإيمان عبارة عن خصال الخير ، إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا ، وليس بكافر أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لأنكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار . وليس فى الآخرة إلا الفريقان ، فريق فى الجنة وفريق فى السعير ، ولكنه تخفف عنه النار ، وتكون دركته فوق دركة الكفار .

وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقد قرروا وجوبها على المؤمنين نشراً للدعوة الإسلامية، وهداية للضالين، وإرشادا للغاوين ، وكل بما يستطيع ، فذو السيف بسيفه ، والعالم بعلمه ، وذو البيان ببيانه .

١٥٩ — والمعتزلة اعتمدوا فى الاستدلال لعقائدهم على القضايا العقلية ، وكان من آثار اعتمادهم على العقل فى معرفة حقائق الاشياء وإدراك العقائد أنهم يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وكانوا يقولون كما جاء فى الملل والنحل للشهرستاني « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح » وقد قال الجبائى من شيوخهم : « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهى قبيحة للنهى ، وكل معصية ما كان يجوز أن يبيحها الله سبحانه وتعالى ، فهى قبيحة لنفسها كالجهل به ، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه .

وقد بنوا على هذا وجوب فعل الصلاح لله سبحانه وتعالى ، فقد قال جمهورهم إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، والصلاح واجب له ، ولا شىء مما يفعله جلت قدرته إلا وهو صالح ، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

١٦٠ — ويظهر من مجموع تفكيرهم وآرائهم ومناهجهم أنهم أخذوا من الفلسفة التى

راجت سوقها فى العصر العباسى ، ولهذا كان كل عالم من العلماء ينحو فى تفكيره منحى فلسفياً لا يجد من الفرق من يأوى إليه سوى المعتزلة .

ولقد كان أكثر علمائهم شغوفين بالدراسات الفلسفية ، وهم مع ذلك الشغف اضطروا إلى هذه الدراسة ؛ لأنهم تصدوا للذين هاجموا الإسلام ، ومنهم فلاسفة ، فجادلوهم ، واستخدموا بعض طرقهم ، وتعلموا كثيراً منها ، ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم ، فكانوا بحق فلاسفة المسلمين .

١٦١ — والمعتزلة كانوا مقربين من أكثر الخلفاء فى صدر الدولة العباسية ؛ لأن المهدى كان يحتاج إليهم لكى يحاربوا الزندقة التى ظهرت فى عهده ، وقد اختلطت دعاوى الزندقة بنزعات سياسية ترمى إلى إحياء مجد فارس القديم ، ودياناتهم القديمة .

ولقد كان المأمون يعد نفسه منهم ، وناصرهم واتخذ منهم الوزراء والكتاب وأنصار دولته ، والملتفين حوله ، وحذا حذوه من بعده المعتصم والواثق ، ولذلك آذى الثلاثة أحمد بن حنبل ليحملوه على القول بخلق القرآن فاستعصم وامتنع عن القول ، وإن لم يقل إنه قديم كما ادعى عليه .

ولما جاء المتوكل رفع الأذى عن أحمد ، واضطهد المعتزلة ، ثم تعاقبت العصور وليس للمعتزلة شأن عند الجماعة ، وإن كان لهم شأن عند الشيعة فالأثنا عشرية كما قرر ابن أبى الحديد يأخذون بآرائهم فى العقائد .

الأشاعرة والماتريدية :

١٦٢ — لقد اشتد طغيان المعتزلة باسم بعض الخلفاء العباسيين ، ولم يتركوا فقيها معروفاً ، أو محدثاً مشهوراً ، أو إماما متبعاً إلا أنزلوا به محنة فى رأيه أو فكره ، حتى نسى الناس خيرهم بجوار ذلك البلاء العام ، الذى لم ينج منه سواهم ومن نهج نهجهم ، فنسوا دفاعهم عن الإسلام بجوار إيذائهم لأئمة الإسلام ، ولما جاء المتوكل وأبعدهم عن حظيرته ، وأدنى خصومهم خضدت شوكتهم ، وتحرك

لمنازلتهم العلماء والفقهاء ، وجادلوهم بلسان عضب ، ومن ورائهم العامة يؤيدونهم .

١٦٣ — وقد ظهر فى آخر القرن الثالث ، وأول القرن الرابع رجلان امتازا بصدق النظر وقوة الحجة وكثرة الأتباع ، أحدهما أبو منصور الماتريدى ، وثانيهما أبو الحسن الأشعرى ، وكلاهما كان يدعو إلى ما يقرره الفقهاء والمحدثون .

وقد ولد أبو منصور الماتريدى بقرية (ماتريد) من أعمال سمرقند ، وتفقه على مذهب أبى حنيفة ، ونبغ حتى رجع الناس إليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه وأصوله ، وسائر علوم الدين ، وألف فى الأصول كتاب الجدل ، وفى الفقه كتاب مآخذ الشريعة ، ثم ذاعت شهرته فى علم الكلام ، حتى صار له فيه مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الأشعرى الذى سنبينه ، وقد ذكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده فى تعليقاته على العقائد العضدية أن بين الماتريدية خلافا فى نحو ثلاثين مسألة ، ولكن أكثر العلماء على أنها مسائل جزئية ، والاختلاف فيها لفظى ، فهما متفقان فى الغاية .

وقد ألف الماتريدى فى علم الكلام كتاب الرد على الكعبى المعتزلى ، وكتاب أوهام المعتزلة ، وكتاب الرد على الرافضة ، وكتاب الرد على القرامطة ، وقد مات سنة ٣٣٢ .

١٦٤ — أما الأشعرى فقد ولد بالبصرة ، وتوفى حول سنة ثلاثين وثلثمائة بعد الهجرة ، تخرج على المعتزلة فى علم الكلام ، وتتلمذ لشيخهم فى عصره أبى على الجبائى ، وكان لفصاحته يتولى المناظرة والجدل نائباً عن شيخه ، إذ كان هذا يجيد الكتابة والدفاع بالقلم ، ولا يجيد النقاش باللسان ، ولكن الأشعرى وجد من نفسه ما يبعده عن المعتزلة فى تفكيرهم ، مع أنه تغذى من موائدهم ، ونال كل ثمرات تفكيرهم ، ثم وجد ميلا إلى آراء الفقهاء والمحدثين مع أنه لم يغش مجالسهم ولم يتعلم العقائد على طريقتهم ، ولذا عكف فى بيته مدة ، وازن فيها بين أدلة

الفريقين ، وانقدح له بعد الموازنة رأى خرج به على الناس ، وناداهم بالاجتماع عليه ، فرقى المنبر فى المسجد الجامع بالبصرة ، ثم قال :

« أيها الناس من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى (أنا فلان بن فلان) كنت أقول بخلق القرآن ، وإن الله تعالى لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعلها ، وأنا تائب مقلع ، متصدر للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ، معاشر الناس ، إنما تغيبت عنكم هذه المدة ، لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى شىء على شىء ، فاستهديت الله تعالى ، فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبى هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع إلى الناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين ، وفيها ما أخذه على المعتزلة ، وقد جاء فى كتابه الإبانة بعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله :

« أما بعد فإن كثيراً من المعتزلة ، وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ، ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا أوضح به برهاناً ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ، ولا عن السلف المتقدمين ، فخالفوا رواية الصحابة عن نبى الله صلى الله عليه وسلم فى رؤية الله بالأبصار ، وقد جاءت فى ذلك الروايات المختلفات ، وتواردت الآثار ، وتتابعت الأخبار ، وأنكروا شفاعة الرسول ، وردوا الرواية فى ذلك عن السلف المتقدمين ، وجحدوا عذاب القبر ، وأن الكفار فى قبورهم يعذبون ، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، ودانوا بخلق القرآن نظيرا لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا إن هذا إلا قول البشر ، فزعموا أن القرآن كقول البشر وأثبتوا وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر نظير القول المجوس الذين يثبتون خالقين أحدهما يخلق الخير ، والآخر يخلق الشر ، وزعموا أن الله عز وجل يشاء ما لا يكون ، ويكون ما لا يشاء ، خلافا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان ، وما لا يشاء لا يكون ،

وردا لقول الله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فأخبرنا ألا نشاء شيئاً إلا وقد شاء أن نشاءه ، ولقوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا ، ولقوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولقوله مخبرا عن شعيب أنه قال : « وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا » ، ولهذا سماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : «مجوس هذه الأمة » لأنهم دانوا ديانة المجوس ، وضاهوا أقوالهم ، وزعموا أن للخير والشر خالقين ، كما زعمت المجوس ، وأن يكون من الشر مالا يشاء الله كما قالت المجوس ، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم ردا لقول الله تعالى « قل لا أملك لنفسى ضراً ولا نفعاً إلا ماشاء الله » وانحرافا عن القرآن ، وعما أجمع عليه المسلمون ، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم ، وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله عز وجل ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه ، كما أثبت المجوس من القدرة على الشر مالم يثبتوه لله عز وجل ، فكانوا مجوس هذه الأمة ؛ إذ دانوا بديانة المجوس ، وتمسكوا بأقوالهم ، ومالوا على أضاليلهم ، وقنطوا الناس من رحمة الله ، وأيئسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، خلافا لقول الله تعالى ، ويغفر مادون ذلك عن يشاء » .

١٦٥ — وهكذا يسترسل أبو الحسن الأشعرى فى تفنيد أقوال المعتزلة مشنعا عليهم ، أو كما قال هو مظهراً لفضائحهم .

وبعد ذلك يأخذ فى بيان آرائه التى اختارها ، والتى اعتبرها أهل الأندلس عقيدة الإسلام وخلاصة منهاجه كما تدل عليه عباراته بعد أن ترك الاعتزال وأهله .

١ — أنه يرى وجوب الأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد ، ويحتج على المخالفين بكل وسائل الإقناع والافحام .

٢ — أنه يرى وجوب الأخذ بظواهر النصوص فى الآيات الموهمة للتشبيه من غير أن يقع فى التشبيه ، فهو يعتقد أن لله وجها ، لا كوجه العبيد ، وأن لله يداً لا تشبه أيدى المخلوقات .

٣ — أنه يرى وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد فى العقائد ، وهى دليل لإثباتها ، ويحتج بها ، ولذا أعلن أن الاعتقاد يثبت بأحاديث الآحاد .

٤ — وإنه فى آرائه يخالف أهل الأهواء جميعاً ، والمعتزلة خصوصاً ، ويجتهد فى ألا يقع فيما وقع فيه كثيرون من المنحرفين .

١٦٦ — وفى الحق إن كثيراً من آرائه كانت وسطا بين المغالين ، وطريقا مستقيما بين الآراء المتجاذبة الأطراف ، وإن الدارس لحياة ذلك العالم لايجدان من الصعب أن يختار طريقاً وسطا لعلمه الغزير وإطلاعه الواسع، وكتابه مقالات الإسلاميين يدل على ذلك الاطلاع مع الفهم الدقيق للفرق الإسلامية على اختلاف منازعها ، وتباين المذاهب ، وتباعد المسالك ، ولا يصعب على المتقصى أن يثبت ذلك الاعتدال فى كل فكرة من أفكاره ، وعقيدة من عقائده فرأيه فى الصفات وسط بين المعتزلة والجهمية الذى ينفون السمع والبصر والكلام والحياة وغيرها ، وبين الحشوية والمجسمة الذين شبهوا الله تنزهت صفاته بالحوداث ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ، ورأيه فى أفعال الإنسان وسط بين الجهمية والمعتزلة ، فالمعتزلة قالوا : الإنسان قادر على احداث أفعاله وكسبها ، والجهمية قالوا الإنسان لايقدر على إحداث فعل ولا كسب فعل ، فقال الأشعرى العبد لايقدر على الاحداث والخلق ، ويقدر على كسب العمل الذى خلقه الله تعالى ، وقال المشبهة إن الله يرى يوم القيامة مكيفاً محدوداً ، وقالت المعتزلة والجهمية ، إنه سبحانه لايرى بحال من الأحوال ، فسلك الأشعرى طريقاً بينهما ،فقال يرى من غير حلول ولا حدود ، وقالت المعتزلة يد الله قدرة ونعمة ، وقالت الحشوية يد جارحة ، فسلك الأشعرى مسلكا وسطا ، وقال يده يد صفة كالسمع والبصر ، وقال المعتزلة القرآن كلام الله مخلوق وقالت الحشوية : الحروف المقطعة والأجسام التى يكتب عليها ، والألوان التى يكتب بها ، وما بين الدفتين كله قديم[١]

(١) تبين كذب المفترى على أبى الحسن الأشعرى ص ١٥٠ .

فسلك الأشعرى طريقا وسطا بينهما ، وقال : القرآن كلام الله قديم غير مغير ، ولا مخلوق ، فأما الحروف المقطعة والأجسام والأصوات المحدودات فمخلوقات مخترعات . وقالت المعتزلة إن صاحب الكبيرة لا يخرج من النار قط ، وقالت المرجئة من أخلص لله سبحانه وتعالى وآمن فلا تضره كبيرة مهما تكن ، فسلك الأشعرى طريقاً بينهما ، وقال : المؤمن الموحد الفاسق هو فى مشيئة الله تعالى ، إن شاء عفا عنه ، وأدخله الجنة ، وإن شاء عاقبه بفسقه ، ثم أدخله الجنة . وقالت الرافضة إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ولعلى رضى الله عنه شفاعة من غير إذن الله ولا أمره ، وقالت المعتزلة لا شفاعة بحال من الأحوال ، فسلك الأشعرى طريقاً وسطا ، وقال إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه شفاعة مقبولة من المؤمنين المستحقين للعقوبة يشفع لهم بأمر الله وإذنه ، ولا يشفع إلا لمن ارتضى الله سبحانه وتعالى ، كما تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » .

وهكذا نراه سلك فى طريقه مسلك الاعتدال والوسط وفى الوسط الحق ، والقسطاس المستقيم فى أكثر الأحوال .

١٦٧ — وقد سلك الأشعرى فى الاستدلال للعقائد مسلك النقل ، ومسلك العقل ، فهو يثبت ما جاء فى القرآن والحديث الشريف من أوصاف الله ورسله واليوم الآخر ، والملائكة والحساب والعقاب والثواب ، ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية يستدل بها على صفات الله سبحانه وتعالى ، وقد استعان فى ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقليه خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة ، والسبب فى ذلك هو ما يأتى :

١ — أنه تخرج على المعتزلة ، وتربى على موائدهم ، فنال من مشربهم ونهل من منهلهم ، فاختار طريقتهم فى إثبات العقائد ، وإن خالفهم فى النتائج ، وباعد بينه وبين ما وصلوا ، وقد سلكوا فى استدلالاتهم مسلك المنطق والفلسفة .

٢ — أنه قد تصدى للرد على المعتزلة ومهاجمتهم ، فلا بد أن يلحن بمثل حجتهم ، وأن يتبع طريقتهم فى الاستدلال ، ليفلج عليهم ، ويقطع شبهاتهم ، ويفحمهم بما بين أيديهم .

٣ — أنه تصدى للرد على الفلاسفه ، والقراسطة والباطنية والحشوية ، والروافض وغيرهم ، وكثير من هؤلاء لا يقنعه إلا أقيسة البرهان ، ومنهم فلاسفة لا يقنعهم إلا دليل العقل ، ولا يرد كيدهم فى نحورهم أثر أو نقل .

١٦٨ — ولقد نال الأشعرى منزلة عظيمة ، وصار له أنصار كثيرون ، ولقى من الحكام تأييدا ونصرة ، فتعقب خصومه من المعتزلة وأهل الأهواء فى كل مكان ، وبث تلاميذه وأتباعه فى الأقاليم يحاربون خصوم الجماعة ومخالفيها ، ولقبه أكثر العلماء بإمام أهل السنة أو الجماعة .

ولقد عظمت منزلته بعدوفاته ، حتى اعتنق آراءه العلماء فى مشارق البلاد الإسلامية ومغاربها ، فالمسلمون فى كل البلاد الإسلامية فى القرن الرابع والخامس كانوا يعتبرون مذهبه فى فهم العقائد هو الاسلام ، وما عداه لا يخلو من انحراف يتسع ويضيق بمقدار بعده عنه ، وقربه منه ، وكل من يخرج عن ذلك المذهب يعد مخالفاً للمبادىء المقررة عند العلماء .

١٦٩ — ولكن ظهر فى آخر القرن الرابع ، عالم بالأندلس . وقد نبغ فى أول القرن الخامس ، وشغل الناس بعلمه إلى ما بعد منتصف ذلك القرن ، وهذا العالم لم تعجبه آراء أبى الحسن الأشعرى ، ولم يعتبرها عقيدة أهل السنة والجماعة ، بل اعتبرها منحرفة عن النصوص والمقررات ، وإن لم يكن أصحابها كفاراً ، ذلكم العالم هو أبو محمد على بن حزم الأندلسى ، فلقد نقده ابن حزم ، واعتبره من الجبرية ، لرأيه فى أفعال الانسان [1] فلم ير فى قوله إن الأفعال مخلوقة لله ،

---

(١) الفصل الجزء الثالث ص ٢٢

والكسب للعباد ، لم ير فى ذلك إلاجبرية غشيت بغشاء رقيق من الألفاظ ، فليس ذلك التعبير مانعاً من أن يكون جبريا .

وقد عده أيضاً من المرجئة ، لرأيه فى مرتكب الكبيرة ، لأنه فوض أمره إلى الله فيه ، فكان مرجئياً [١] ، وإن ستر ذلك بستار من الألفاظ أيضاً .

١٧٠ — وإن من الانصاف أن نقول إن المرجئة قسمان مرجئة السنة ، ومرجئة البدعة ، فمرجئة البدعة يعتقدون أنه لايضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الايمان طاعة ، فهؤلاء يعتقدون أن لاعقاب على من شهد أن لا إله إلا الله معتقداً مؤمناً .

أما مرجئة السنة فيؤمنون بالعقاب ، وأن أهل الكبائر يحاسبون ويعذبون ، ولكن قد يغفر الله لهم ويعفو عنهم ويتغمدهم برحمته ، وفرق ما بين الأمرين عظيم ، فالأولون يسقطون العقاب ، والآخرون يقررونه ، ولكن لا يمنعون أن يتغمد الله عباده برحمته ، فيعفو ، وقد قال سبحانه فى كتابه العزيز « ويعفو عن كثير » ولقد كان من مرجئة السنة كما يقول الشهرستانى فى الملل والنحل أبو حنيفة ، وأقول إن الأربعة كانوا على ذلك المنهاج .

فإذا كان ابن حزم قد قال فى أبى الحسن الأشعرى ، إنه من المرجئة فمن هذا النوع من المرجئة .

ولا شك أن ابن حزم ما كان يرى رأى أبى الحسن الأشعرى فى ذلك ، فهل كان يرى رأى المعتزلة أم كان يرى أنهم لا ينجون من العذاب ، ولكن لا يخلدون فى الدار كما قرر المعتزلة ، ومهما يكن فقد كان رأيه على خلاف الرأيين ، ولنرجىء ذلك إلى الكلام عليه فى موضعه .

---

(١) الفصل الجزء الرابع ص ٢٠٤

خاتمـــة

١٧١ — هذه حياة ابن حزم ، وذلك عصره ، وتلك سجاياه ومواهبه ، والفرص الذى واتته ، والمهيئات التى هيأته ، نشأ فى بيت اعتز به ، وسمق فى المجد ، فكان متجها منذ نشأته إلى معالى الأمور ، ولم يتجه إلى سفسافها ، ووجد أباه مثلا صالحا للقدوة ، وجده رجل جد ، يبنى مجد أسرته بيديه ، فاحتذى حذوه ، ولم ير أن يكون هادماً مابناه أبوه من مجد أسرته ؛ ولكن أباه كان وزيراً فى دولة قائمة العمد ثابتة الأركان ، مستقرة الأحكام ، ولم يجد هو فى السياسة التى عاصرها استقراراً ، بحيث يسير على منهاج أبيه ، بل إن الزعازع السياسة ابتدأت فى آخر حياة الأب ، وقد فارق الدنيا فى ضجيجها ، وترك ولده الغض الإهاب ، المترف الذى نشأ فى نعيم الحياة ، ليكتوى بنارها ، ويصطلى حرها ، فكانت سبباً لكمال تربيته ، وإرهاف إرادته ، وتقوية عزيمته ، فاجتمع عز البيت ، وصقل الحياة والتجربة ، وبذلك ذاق حلو الحياة ومرها ، فاشتار عسلها ، وذاق حنظلها ، فكان صلب العود ، قوى النفس يعلو على الأحداث ، ولا تغمره الأحداث ، يعيش فى صلب الحياة متميزاً متحيزاً له مكاناً يتسع لمجده ، غير داخل فى غمار الناس ، ولا داخل فى غمار العلماء ، ولا مندغم فى أحد من الحاضرين أو الغابرين ، بل كان الشخصية الفذة التى تملى على غيرها ، ولا تستملى من غيرها .

١٧٢ — ولكن لما وجد طريق المجد فى السياسة مدعثرا مضطرباً ، اتخذ العلم سبيلا قصده ابتغاء وجه الله ، وصفى نفسه ، وأخلص للحقيقة ، وسار فى طلبها بمصباح من الكتاب والسنة والعقل القوى المستقيم ، والأفق الواسع ، والنفس المدركة ، والبصيرة النافذة ، فلم ينل مجد أبيه فقط ، بل سجل فى الخلود اسمه ، وأثبت للناس تلك الحقيقة ، وهى أن كل جاه يفنى إلا جاه العلم وطلب

الحقيقة ، وأن مايتصل بالمادة عرض زائل ، وظل حائل ، وما يتصل بالفكر والروح وحقائق هذا الوجود فهو باق مابقى الإنسان يدرك ويتطلع إلى معرفة الحقائق فى الدين والخلق وأمور النفس ، وباق مابقى فى الإنسان عقله الطلعة الذى يعلم ما انتهى إليه علم الأقدمين ، ويضيف إليه أبواباً لم يعلموها ، ويكشف عن حقائق لم يكشفوها .

١٧٣ — ولقد أوتى ابن حزم مدارك عالية ، ومواهب سامية ، وكانت أحوال مواتية ، فتفرغ للعلم وانصرف إليه ، ولقد حاول أن يخدم دينه فى السياسة ، وهو فى وسط نور العلم ، فوجد السياسة معتكرة ، وأحوالها مضطربة ، وأنها فتن ، والفتن دائماً القائم فيها خير من القاعد ، والقاعد خير من الماشى ، والماشى خير من الساعى ، فلم يجد فيها إلا ذلك الظلام الدامس ، وأحداثاً كقطع الليل المظلم فتركها وشيكا ، وعاد إلى النور ، نور العلم يستضىء به ، فأضاء له ومشى فيه ، حتى صار عالم الأندلس حقاً ، إذا ذكر اقترنت به ، وإذا ذكرت الأندلس عند العلماء سبق اسمه اليهم .

١٧٤ — ولقد كان العصر فى الأندلس عصر علم حقاً ، فالأمراء منهم العلماء ، ومن لم يكن عالما اجتهد فى أن يكون بيته وعاء العلم ، فاقتنى الكتب ، واتخذ منها زينة قصره ، يفاخر باقتنائها . وقبل عصره التقى علم الشرق بعلم الغرب ، فكان العلماء يفدون على الأندلس ، وكتبهم تسبقهم اليها ، وعلماء الأندلس يذهبون الى الشرق ليتزودوا من زاده ، وينهلوا من معارفه ، وقد اطلع ابن حزم على علوم الإسلام مابين مبسوط ، ووسيط ، ومختصر ، وأقبل على مائدة العلوم بعقل يستوعبها ، وقلب يدركها ، وخرج من بين مادرس بطريقة شغل الناس بها ؛ وامتاز بلون من الفكر ، وإن كان أصله فيما قرأ ، فهو فى مجموعه صورة من مزاجه الفكرى اختص بها ، ولقد أرهف مداركه ، وكشف مواهبه ـ كثرة

النضال ، وشدة النزال ، وارادة كيده ، وانزال الأذى به ، فازدادت مداركه احتداماً ، حتى انه ليذكر أن أكثر تأليفه وتصنيفه كان نتيجة لذلك الاحتدام ، ولهذا الاصطدام ، وإذا كانت كتابته نتيجة لذلك ، فأكثرها فى لفتة صورة من ذلك النضال ، وقد آن لنا أن نترك ذلك إلى القول فى علمه ، وهو الهدف والمقصد والغاية ، والله ولى التوفيق .

القسم الثاني

آراؤه وفقهـــــه

علومه

١٧٥ — قال ابن حيان فى علم ابن حزم «كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله فى بعض تلك الفنون كتب كثيرة غير أنه لم يخل فيها من غلط وسقط، لجراءته على التسور على الفنون»[1]

هذه كلمة ابن حيان فيه، وهى تدل على أن الآفاق العلمية التى حلق فيها ابن حزم كانت واسعة، فلم يكن فقيها فقط، ولم يكتف بأن يضم إلى الفقه مادته، وهو الحديث، بل ساور العلوم الإسلامية كلها، سواء أكانت العلوم التى تعتمد على النقل أم العلوم التى تعتمد على العقل، وأضاف إلى ذلك علوم الأدب، وعلوم الفلسفة وكان له فى المنطق اجتهاد، فقد وضع مقاييسه على مخباره العقلى، ولم يكتف فيها بالاتباع لمنطق المشائين، بل وازن فيه واختبر.

فهو لم يكن مقصوراً على علوم النقل كما رأيت، بل تجاوز الآفاق إلى علوم العقل، وكان له فوق ذلك علم بالتاريخ مستفيض.

١٧٦ — وقد أودع علمه مكنون الكتب، فلم يكن علمه مختزنا فى قلبه، وينثر على لسانه، فلا ينقله إلا التلاميذ الذين تلقوا عليه، بل دون كل ما علم بلسان عربى مبين، وأورث الأجيال من بعده ذخيرة من العلم، طوت الأزمان بعضه فى سجل التاريخ، وأبقت بعضه للأخلاف يعلمون منه آثارا وفقها، وجدلا، وفلسفة وأخلاقا، ويعلمون من ثناياها قدر ذلك العالم الجليل.

ولقد ذكر ابن حيان بعض هذه الكتب فقال:

«ولهذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم، ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة، وأخبار مكتوبة، وله مصنفات فى

---

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٧

ذلك معروفة ، من أشهرها فى علم الجدل كتابه المسمى الفصل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين ، والرد على من قال بالتقليد ، وله كتاب فى شرح حدث الموطأ ، والكلام على مسائله ، وله كتاب الجامع فى صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها ، واجتلاب أكمل ألفاظها واصح معانيها ، وكتاب التلخيص والتخليص فى المسائل النظرية وفروعها التى لا نص عليها فى الكتاب ولا الحديث، وكتاب منتق الإجماع ، وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف ، وكتاب الإمامة والسياسة ، فى قسم سير الخلفاء ومراتبها ، والندب والواجب منها ، وكتابه أخلاق النفس ، وكتابه الكبير المعروف بالإيصال إلى فهم كتاب الخصال ، وكتاب كشف الإلباس ، ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس ، إلى تواليف غيرها ، ورسائل فى معان شتى كثير عددها » (١) .

وليس هذا إحصاء لكتبه ، بل له كثير غيرها ، وبين أيدينا منها جمهرة الانساب، والمفاضلة بين الصحابة ،والناسخ والمنسوخ ، ومداواة النفوس ، ونقط العروس ؛ والإحكام فى أصول الأحكام ، والمحلّى ، وطوق الجماعة ، وله كتاب التقريب ، وهو كتاب قائم بذاته ، وهو غير معروف ، ولكنه لخصه أول كتاب الفصل، وفى أجزاء كثيرة منه، وهو يعد كمنهاج لابن حزم فى دراساته العقلية والشرعية.

ولقد قال ابنه أبو رافع الفضل « اجتمع عندى بخط أبى من تواليفه نحو أربعمائة مجلد ، تشمل على قريب من نحو ثمانين ألف ورقة » (٢)

١٧٧ — وإن هذا يدلنا على الآفاق البعيدة المدى التى فكر فيها ابن حزم ؛ ولم يتركنا فى بيداء ، فنتحير فى معرفة قيمة آرائه ، ومكانها بالنسبة لمن سبقوه فى هذه العلوم ، بل دونها ، لندرسها عن بينة ، ولنوازن ونقايس ، ولنعرف أسلك الجادة ، أم شط وانحرف .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥١

(٢) الكتاب المذكور .

وإذا كان موضوع دراستنا أولا وبالذات ابن حزم الفقيه المحدث . فإن الواجب مع هذا يتقاضا أن نتعرف كل نواحى شخصيته العلمية ؛ لعظيم اتصال الفقه وأصوله — بآرائه فى علم الكلام ؛ ولأن المسالك الفكرية تنبع من نفس واحدة ، فالمناهج فيها مختلطة متحدة ، ولأن بعض كتبه فى الفقه والعقائد فيها مناقشة لآراء غيره ، فلابد أن ندرس منهاجه فى الجدل ، وهذا يجرنا إلى مناهجه الفكرية جملة .

وفى الجملة إنه لا يمكن معرفة ناحية فى عالم إلا إذا درست شخصيته العلمية ، وهى لا تتبين إلا إذا تعرض الكاتب لمظاهر علمه المختلفة ، ولا بد أن يضرب بكلمة فى كل جانب من جوانبها بإيجاز ، ويخص موضوع دراسته بالتفصيل النسبى .

١٧٨ — وعلى ذلك يجب أن نتجه إلى آراء ابن حزم فى علم الكلام ، فقد خالف منهاج الأشعرى فى الصفات ، وخالفه فى فعل الإنسان ، وخالفه فى مرتكب الكبيرة ، وقرر فى مسائل علم الكلام آراء استمدها من القرآن والسنة ، ولم يعتمد فيها إلا على التفسير اللغوى ، كآرائه فى المتشابه ، والآيات التى توهم التشبيه ، فلا بد أن نتعرض بالإجمال لهذه الآراء متوخين الإيجاز ، غير متجهين إلى الاطناب .

وقد تعرض للتاريخ فكتب فيه ، وتعرض لجزء دقيق منه ، وهو الأنساب ، وله فى ذلك منهاج خاص به ، ثم هو فى قسم من التاريخ قد اتجه إلى نواح يجرى فيها خلاف بين العلماء ، وهى المفاضلة بين الصحابة ، فقد كتب رسالة [1] فى ذلك ، واتهم بسببها بالناصبية ، فلا بد أن نبين ما ارتآه فيها بإيجاز ، وهل كان ناصبياً ، كما ادعى عليه لفرط نصرته لبنى أمية وتعصبية لهم تعصباً شديداً . !

ثم ابن حزم قد تعرض لدراسات فلسفية أخصها المنطق ، وقد كتب فيه كتابه التقريب ، وقالوا إنه خلط فيه وأخطأ ، وخالف أرسطو ، فلا بد من الإشارة

(١) قد أخرجها مستقلة ، وقدمها بتاريخ لابن حزم الأستاذ سعيد الأفغانى ، وهو إخراج متقن دقيق ، فجزاه الله خيراً .

إلى هذا أيضاً ، ولنعرف هل مجرد مخالفة أرسطو تعد خطأ لا يقبل التصحيح ، وهل هو أول من خالف أرسطو فى منطقه !

وابن حزم قد درس النفوس والأخلاق فلا بد من تتبع هذه الدراسة والأسس التى اعتمد عليها ، والمناهج التى سلكها ، والنتائج التى وصل إليها فى هذه الدراسة ، وارتباطها بالمقرر عند علماء الأخلاق .

ثم ابن حزم أخيراً هو الفقيه الذى نهج فى فقهه منهاج المجتهد المستقل ، وإن اختار الطريقة الظاهرية ، وهذا موضع التفصيل ، والفحص ، والقصد الأول من الدراسة .

١٧٩ — ويلاحظ أن ابن حزم فى كل دراساته كان يلتزم منهاجاً يقيد نفسه به ، أو هو بطبيعة تكوينه العلمى - قد غلب عليه منهاج فى دراساته ، فأنت ترى فى بحثه فى العقائد أنه قد سار على منهاج هو الذى التزمه فى دراساته الفقهية ، فدراساته الإسلامية التى لم يجادل فيها إلا مسلمين قد غلب عليها المنهاج الأثرى ، إلا إذا تصدى لبطلان قياس عقلى للمعتزلة أو نحوهم ، فإنه يخوض معهم خوض العارف بأساليب الجدل البرهانى الذى يستمد قوة الاستدلال فيه من الأحكام العقلية المجردة ، أما فيما عدا ذلك فقضاياه التى يبنى عليها اعتقاده يأخذها من النصوص ، سواء أكانت نصوص الكتاب أم كانت نصوص السنة ، فهو ظاهرى أثرى فى العقائد والفروع معاً .

وإذا كان يناقش غير المسلمين ، أو المنحرفين المنكرين للسنة ، فإنك تجده يعتمد على العقل المجرد ؛ ولهذا نستطيع أن نقول إن له منهاجين : منهاج عقلى مجرد ، ومنهاج إسلامى ، وفى الدراسات المختلفة قد اتخذ لكل دراسة منهاجاً جزئياً يدخل فى عموم أحد المنهاجين ، ولكنه يختص بذات العلم الذى يدرسه ، كدراسته النفسية والخلقية وهى دراسة استقرائية تجربية ، ودراسته فى التاريخ استقصاء وتتبع ، وهكذا . ونجد من الحق علينا أن ندرس مناهجه بإيجاز ، فندرس المنهاجين العامين ، ثم ندرس جدله ، وأسلوب كتابته .

١ — المنهاج العقلى العام الذى كان يتبعه

١٨٠ — يتقيد ابن حزم فى مجادلاته بموازين أو مقاييس عقلية لايحاول الخروج عنها ، ويجذب خصمه فى الجدال إليها، إن حاول أن يتفصى عنها ، أو الإفلات منها ، ويعطيه من قارس القول القدر الذى يحمله على الجادة ، أو يجعل تلك المقاييس أساس التشنيع عليه ، وتهجين قوله بالكتاب إن عز الخطاب معه .

وإن ذلك المنهاج الذى يلتزمه ابن حزم فى جدله العقلى قد قرره فى كتابه التقريب ، ولخص جزءاً منه فى كتابه الفصل ، وإن الجزء الذى اشتمل عليه كتاب الفصل ، فيه قدر كاف للكشف عن ذلك المنهاج ، وإنا بعون الله نعتمد على ذلك .

١٨١ — يقرر ابن حزم أن الإنسان بمقتضى كونه إنسانا عنده علم البدهيات ، وإن هذه البدهيات يسميها علم النفس ؛ لأن كل نفس سليمة تعلمها من غير تعلم ، وتؤمن بها من غير تلقين ، بدليل أن الطفل يدركها ، ويؤمن بها ، ويستنكر قول من يقول غيرها ، أو كل كلام يبدو له بادى الرأى أنه مخالف لهذه البدهيات التى استكن علمها فى النفس الإنسانية . ويذكر أن من هذه البدهيات العلم بأن الجزء أقل من الكل ، ويقول إن ذلك يدركه الطفل الصغير ، حتى قبل بلوغ سن التمييز ، فإنك إذا أعطيته تمرة طلب ثانية ، وإذا زدته ثالثة سُرَّ ، ثم يخص ابن حزم بالذكر طائفة من البدهيات التى استقرت فى علم الإنسان ، فيقول فى ذلك :

« ومن علمه (أى الطفل) ألا يجتمع المتضادان ، فإنك إذا وقفته قسرا بكى ونزع إلى القعود علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معاً ، ومن ذلك علمه بألا يكون جسم واحد فى مكانين ، فإنه إذا أراد الذهاب إلى مكان فأمسكته قسرا بكى ، وقال كلاما معناه دعنى اذهب، علماً منه بأنه لايكون فى المكان الذى يريد أن يذهب إليه ما دام فى مكان آخر ، ومن ذلك علمه بأنه لايكون الجسمان فى مكان واحد ، فإنك تراه يتنازع على المكان الذى يريد أن يقعد فيه علماً منه

بأنه لايسعه ذلك المكان مع من فيه .. وإذا قلت له ناولنى ما فى هذا الحائط ، وكان لا يدركه قال لست أدركه ، وهذا علم منه بأن الطويل زائد على مقدار ماهو أقصر منه ، وتراه يمشى إلى الشيء الذى يريد ؛ ليصل إليه ، وهذا علم منه بأن ذا النهاية يحصر ويقطع بالعدو ، وإن لم يحسن العبارة بتحديد ما يدرى من ذلك . ومنها علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد ، وذلك أنك إذا سألته عن شيء لايعرفه أنكر ذلك ، وقال لا أدرى ، ومنها فرقه بين الحق والباطل ، فإنه إذا أخبر بخبر تجده فى بعض الأوقات لايصدقه ، حتى إذا تظاهر عنده بخبر آخر ، وآخر صدقه وسكن إلى ذلك ، ومنها علمه بأن الشيء ولا يكون إلا فى زمان ، فإنك إذا ذكرت له أمراً ما ، قال متى كان ؟ ، ويعرف أن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ، ولا تتجاوزها ، فتراه إذا رأى شيئا لايعرفه ؟ قال أى شيء هذا ؟ فإذا شرح له سكت ، ومنها علمه بأنه لا يكون فعل من إلا لفاعل ؛ فإذا رأى شيئاً قال من عمل هذا ، ولا يقنع البته بأنه عمل دون عامل .. ومنها معرفته بأن فى الخبر صدقاً وكذباً ، فتراه يكذب بعض ما يخبر به ، ويصدق بعضه ، ويتوقف فى بعضه ، وهذا كله مشاهد من جميع الناس فى مبدأ نشأتهم »(١) .

وهكذا يسترسل ابن حزم فى سرد البدهيات التى يسميها علم النفس ؛ ويجعل من ذلك علم الإنسان بأن علم الغيب لايتعارض ، فإنه إذا كان جاء انسان بخبر وسرده ، ثم جاء ثان لم يلتق بالأول وسرده كالأول تماماً صدقه ، وإن اختلف خبر الثانى عن الأول فى واقعة واحدة لم يصدق كليهما ، ويقول فى ذلك :

« فكل ما نقله من الأخبار اثنان فصاعدا مفترقان ، قد أيقنا أنهما لم يجتمعا ، فلم يختلفا فيه فبالضرورة يعلم أنه حق متيقن مقطوع به على غيبه ، وبهذا علمنا صحة موت من مات ، وولادة من ولد ، وعزل من عزل ، وولاية من ولى ومرض من مرض ، وإفاقة من أفاق ، ونكبة من نكب ، والبلاد الغائبة عنا ،

---

(١) الفصل جـ ١ ص ٥ .

والوقائع والملوك ، والأنبياء عليهم السلام ، ودياناتهم ، والعلماء وأقوالهم ، والفلاسفة وحكمهم .

١٨٢ — هذه البدهيات التى سماها علم النفس هى التى كان يرد إليها أقواله فى مجادلاته العقلية ؛ لأنه يرى أن تلك البدهيات هى الأساس الذى قام عليها علم الإنسان ، وهى مظهر الخاصة العقلية التى امتاز بها الإنسان على سائر الحيوان ، ويرى أنه لكيلا يضل فى تفكيره العقلى يجب عليه أن يرد دائماً معلوماته إليها ، ويختبرها بهذه الموازين المضبوطة التى لا تقبل الشك ؛ ولذلك يجب رد المقدمات المنطقية إليها دائماً .

وإن خطأ الفكر ، واختلاف العلماء حول المدارك العقلية ليس منشؤه اختلافهم فى هذه البدهيات ، إنما منشؤه بُعْدُ ما يختلفون فيه عن تلك البدهيات ، فقد تطول المقدمات وتكثر حتى يصعب ردها إلى هذه البدهيات ، ومثال ذلك الحساب ، فإنه كلما كثرت أرقامه كانت الحسبة مظنة الخطأ ، واختلاف النتائج ، وكلما قلت الأرقام كانت أبعد عن الخطأ ، ولم يكن ثمة اختلاف فى النتائج ، فلم تختلف الأنظار ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« لا سبيل إلا الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات (أى البدهيات) ولا يصح شئ إلا بالرد إليها ، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن ، وما لم يشهد له بالصحة فهو باطل ساقط ، إلا أن الرجوع إليها قد يكون من قرب ، وقد يكون من بعد ، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم ، وكلما بعدت المقدمات المذكورة صعب العمل فى الاستدلال حتى يقع فى ذلك الغلط إلا للفهم ، القوى الفهم والتمييز ، وليس ذلك مما يقدح فى أن ما يرجع إلى مقدمة من المقدمات التى ذكرنا حق ، كما أن تلك المقدمة حق ، لا فرق بينهما فى أنهما حق ، وهذا مثل الأعداد ، فكلما قلت الأعداد سهل جمعها ، ولم يقع فيها غلط ، حتى إذا كثرت الأعداد وكثر العمل فى جمعها صعب

ذلك ، حتى يقع فى الغلط إلا مع الحاسب الكافى الجيد ، وكل ما قرب من ذلك وبعد فهو حق ، ولا تفاضل فى شىء من ذلك ، ولا تعارض مقدمة مما ذكرنا مقدمة أخرى »(١) .

ونرى من هذا أنه يربط ربطاً محكما بين تلك البدهيات العقلية ، والمقدمات المنطقية ، والدراسات العقلية كلها بشكل عام ، ثم يحكم بأن منشأ الخطأ والاختلاف بين ذوى الأفكار مع اتحادهم جميعاً فى أصل هذه المقدمات التى تعتمد على تلك البدهيات — بُعْدُ المسائل الفكرية عن هذه البدهيات ، بحيث تحتاج إلى عمل عقلى كبير ، لكى يرجع المفكر قضيته العقلية التى يدرسها إلى تلك البدهيات بسلسلة طويلة من المقدمات العقلية ، فإنه إذا كانت كل مقدمات السلسلة ليست موضع تسليم فإنه يكون الاختلاف عندها والغلط فيها ، ولكن عند سلامة الوصول يكون الحق نيراً مستيقناً لا شك فيه .

١٨٣ — وابن حزم يفرض الخطأ من جهة ثانية غير البعد عن البدهيات وهى فساد الفكر وضلاله فى ربط سلسلة المقدمات بما يتصل به من البدهيات ، ويكون ذلك الضلال ناشئاً عن آفة من الهوى أو تحكم الشهوة ، أوالتعصب لفكرة معينة ؛ فيكون ذلك آفة تعترى الفكر فتضله وتوقعه فى الخطأ ، فإنه عندئذ يضل عن الوصول إلى هذه البدهيات ، وقد تكون الآفة قوية فينكر بعض هذه المقدمات ، ويقول فى ذلك ابن حزم :

« ولا يشك ذو تمييز صحيح فى أن هذه الأشياء (٢) كلها صحيحة لا امتراء فيها ، وإنما يشك فيها بعد صحة علمه بها من دخلت عقله آفه وفسد تمييزه ، أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة ، فكان ذلك أيضاً آفة دخلت على تمييزه ، كالآفة الداخلة على من به هيجان الصفراء ، فيجد العسل مراً ، وكسائر الآفات الداخلة على الحواس (٣) » .

(١) الفصل ج ١ ص ٧

(٢) وهى بدهيات العقل ، أو علوم النفس بالفطرة . (٣) الفصل ج ١ ص ٦

فهو يرى أن الخطأ فى الآراء كما ينشأ عن بعد القضايا التى يدرسها عن المقدمات البدهية ، كذلك ينشأ الخطأ من ذات العقل لآفة اعترته ، أو لضعف طبعى فيه فلم يستطع أن يرد الأمور إلى أصولها ، أو لجمود عند فكرة معينة ، وعلى ذلك يكون من الواجب على طالب الحقيقة أن يختبر قواه فلا يخوض فيما لا يستطيعه ، وكل امرىء ميسر لما خلق له ، ويجب عليه أن يخلع نفسه من كل ما يعوقه عن ارجاع الأمور إلى أصولها ، فلا يفكر وهو متأثر بما يعوقه عن رده إلى البدهيات الأولى ، بل ينظر الى الأمور دائماً بالنظر غير المتحيز لفكرة ليمكن أن ينطلق إلى الحقائق فيدركها على وجهها إدراكا مستقيما ، فإن النظر المتحيز منحرف دائماً يوجد اعوجاجا فى التفكير ، والطريق الموصل إلى الحق دائما طريق مستقيم لا اعوجاج فيه ولا انحراف .

١٨٤ — وابن حزم مع تيقنه بالبدهيات العقلية ، وأنها مقياس الحق والباطل يَشهَد بأن الحسن قد يخطىء ، وفى العبارة التى نقلناها عنه فى الفقرة السابقة مايدل على ذلك ، ولكن الخطأ يكون لآفة فى الحاس ، لا فى المحسوس ؛ ولذلك لا يصح أن تبنى الأحكام العقلية كلها على الحس ، فإن الحس قد يخطىء فيرى الرائى الواحد اثنين لآفة فى عينيه ، أو يكون الحلو مرا فى ذوقه لآفة فى حسه ، وهكذا ؛ وإن الشواهد التى توجب عدم الاقتصار فى الحكم على الأشياء والأمور بالمحسوس كثيرة ؛ فإن ذا النظر السليم يرى الشىء من بعيد صغيرا ، ويراه من قرب كبيرا ، فلو كان الحكم بالحس وحده ، لكان الشىء يتغير حجمه بالقرب والبعد ، فلابد عند الحكم على حجمه من إدخال مقياس آخر حسى أو فكرى ، لكيلا يكون اختلاف الحس سببا فى خطأ العقل فى الحكم .

١٨٥ — ولكن مع قول ابن حزم إن الحس قد يخطىء وأنه لا يكتفى بالحس فى الحكم على ذات المحسوسات ، مع ذلك فإنه يشدد النكير على السوفسطائية فى انكارهم حقائق الأشياء وفى شكهم المجرد فى تلك الحقائق ؛

وفى قول بعضهم أن حقيقة الشىء كما يعتقد المعتقد .

ولذا فإن ابن حزم يؤمن بحقائق هذا الوجود ، وأن المحسوسات لها أوصاف قائمة بها تعرف بالحس والعقل معا ، لا بالحس وحده ، وإذا كان الحس وحده يخطىء فى تصوير شىء ، فإن ذلك من الحاس لا من المحسوس ، ويقول فى أن المحسوس قد تتبدل صورته فى الحس « يشهد الحس بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة فى حس الحاس ، لا فى المحسوس ، جاز كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول ، وهذه هى البدائه والمشاهدات التى لا يجوز أن يطلب عليها برهان » (١)

١٨٦ — ويسير ابن حزم فى مناهجه العقلية والتجريبية على أساس أن لله تعالى سننا فى الكون وفى الأشياء لا تتحول ولا تتبدل إلا بخارق يكون منه سبحانه ليثبت لعباده أنه سبحانه الفاعل المريد المختار ، ويقول رضى الله عنه .

« الطبائع والعادات مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، خلقها عز وجل ، فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا ، ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل ، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكنا له التصرف فى العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة ، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر ألا ينبت شعيرا ولا جوزا ، وهكذا كل ما فى العالم ، والأقوام مقرون بالصفات ، وهى الطبيعة نفسها ؛ لان من الصفات المحمولة فى الموصوف ماهو ذاتى به ، لا يتوهم زواله إلا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه ، كصفات الخمر التى إن زالت عنها صارت خلا ، وبطل اسم الخمر عنها ، وهكذا كل شىء له صفة ذاتية » (٢)

وهكذا يقرر ابن حزم أن أوصاف الأشياء خواص لازمة خلقها الله سبحانه وتعالى ، وهى دائمة لا تتحول ، لان الله سبحانه وتعالى خلق الكون والناس وكل

---

(١) الكتاب المذكور جـ ١ ص ٨

(٢) الكتاب المذكور جـ ٥ ص ١٦

ما فى السموات والأرض على سنن طبيعية أنشأها فاطر السموات والأرض لا ينكرها إلا من ينكر حقائق الأشياء ، ولذا شدد النكير على الأشاعرة الذين انكروا هذه الطبائع ، وشبههم بالسوفسطائية الذين أنكروا حقائق الأشياء ولذا ختم كلامه فى هذه الطبائع بقوله : « هذه حقيقة الكلام فى الصفات (أى خواص الأشياء وقوانينها) وما عدا ذلك فطريق السوفسطائية الذين لا يحققون حقيقة »(١)

١٨٧ — يسير ابن حزم فى مناهجه العقلى على هذا النحو ، يرد المقدمات إلى البدهيات التى تقرها الفطرة الانسانية ولا يعتمد على الحس وحده فى تقدير المحسوسات ، ويؤمن بوجود حقائق ثابتة للأشياء ، ويشدد النكير على السوفسطائية فى إنكارهم لها ؛ ثم يردف الإيمان بحقائق الأشياء ، إلى الإيمان بطبائعها والسنن الكونية التى فطرها الله سبحانه وتعالى من غير ان تقيد إرادته سبحانه ، أو تحدد قدرته سبحانه وتعالى .

ولهذه السنن الكونية الثابتة فى الكون ، والثابتة فى النفوس كان يعتمد رضى الله عنه على الاستقراء فى دراساته ؛ فإن الاستقراء منهاج مستقيم لكل من يتعرف سنن الله فى خلقه ، ويستخرج من بين الظواهر التى تظهر — القوانين التى تجمع ، والصفات المشتركة التى تربط بين الأشياء ، وتجعل لها حكما واحدا ، مع تعدد ذواتها وأشخاصها .

وإن رساله طوق الحمامة ، ورسالة مداواة النفوس ، مظهر من الاستقراء المتتبع ، ثم الحكم الذى ينتجه ذلك الاستقراء .

١٨٨ — ولا شك أن من يعنى بالدراسات التاريخية ، كابن حزم لا بد أن يكون للاستقراء مكان فى أحكامه ، وإن استقراءاته التاريخية تدل على سعة الباع وعلى القدرة على التتبع ، وأوضح مثل لذلك رسالته نقط العروس ، فهى استقراء تاريخى علمى فى أوجز قول ، فهو يستقرى من ولى بولاية عهد من الخلفاء ، ومن

---

(١) الكتاب المذكور جـ ٥ ص ١٧ .

تلقب بألقاب منهم ، ثم يمضى فى استقراء من ولى الخلافة من خلفاء الإسلام فى حياة أبيه مستقرياً الخلفاء فى الشرق والغرب وهكذا . . .

ثم يستقرى من أضاف اسمه أو لقبه إلى الدولة أو الملة أو الأمة كسيف الدولة، وعضد الدولة ، وغياث الأمة ، وسيف الملة ، ثم ختم كلامه فى هذه الأوصاف بقوله :

« ثم انحرف الأمر واتسع ، ثم رذل الأمر بالشرق والغرب جداً ، حتى تسمى هذه الأسماء السماسرة ورذالات، الناس ليرى الله عز وجل هوان ما تنافسوا عليه ، وغالوا به ، وصح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حقيق ألا يرفع الناس شيئاً إلا وضعه الله » ، واستبان أن الحقيقة هى العمل لله عز وجل، والعدل فى البلاد ، والعمل بمكارم الأخلاق ، وحمل الناس على الكتاب والسنة ، فذلك الذى لا يقدر عليه سخيف ولا يطيقه ضعيف ، وبهذا يتبين فضل القوى على الساقط الهين ، لا بأسماء يقدر على التسمى بها كل خسيس واهن ، ولله الأمر من قبل ومن بعد ، وحسبنا الله ونعم الوكيل[١] » .

وهكذا تراه يسير فى استقراء الألقاب الفخمة التى كان يشغف بها الولاة ، ثم كيف انحدرت تلك الألقاب بانحدار منتحليها ، ثم يحكم الحكم الذى يجىء نتيجة لذلك الاستقراء .

١٨٩ — هذه إشارة إلى المنهاج العقلى الذى كان يلتزمه فى مجادلاته ، وفى بحوثه العقلية الخالصة التى لا يعتمد فيها على نص من القرآن والسنة ، أو أثر من آثار الصحابة أو التابعين ، بل يعتمد فيها على العقل المجرد . وإن هذا المنهاج كان يتبعه فى أمرين :

أولها — عند مناقشته للخارجين على الإسلام كاليهود والنصارى وغيرهم من

---

(١) نقط العروس ص ٨٦ المنشور بمجلة كلية الآداب ، المجلد الثالث عشر الجزء الثاني إخراج الدكتور شوقى ضيف .

الفلاسفة ، فقد يعتمد على العقل المجرد ورد المقدمات مسلسلة إلى البداية التى تقرها العقول المستقيمة ، ويراها هو الطريق القويمة لإدراك الحقائق وفهمها . وقد كان مع ذلك المنهاج العقلى المستقيم يعتمد على الإفحام والإلزام ببيان التناقض فى أقوالهم ، والرد عليهم من كتبهم ، أو مما يقرره علماؤهم .

وثانى الأمرين اللذين يعتمد فيهما على العقل المجرد — هى الدراسات الخلقية وأحوال النفوس وأمراضها وأسقامها ، وطرق علاجها . فقد كان يعتمد على العقل والاستقراء ، وشأنه فى ذلك كشأن الطبيب الذى يجرب الأعشاب المختلفة ويحللها ، ثم ينتهى من تحليلها باستخراج دواء للأدواء التى درسها واستقرى أحوالها حالا حالا ، ثم يضع الدواء على الداء ، ويطلب من رب العالمين الشفاء ، فابن حزم كان فى هذه الدراسة مستقرياً متتبعاً ، ورابطاً بعقله بين الأجزاء المتناثرة ، ومكوناً منها حكماً خلقياً ، ودواء نفسياً .

وإن هذه المناهج العقلية كان أيضاً يتبعها أحياناً فى مناقشة مخالفيه من الفرق المختلفة إذا كانت هذه الفرق تعتمد على العقل فى مناقشتها ودراساتها ، كالمعتزلة ، وتلاميذهم الأشاعرة والماتريدية ؛ فإن الأولين كان منهاجهم عقلياً خالصاً ، وإن تقيدوا بالكتاب والسنة القطعية وما علم من الدين بالضرورة ، والأشاعرة وإخوانهم خاضوا مع أساتذتهم المعتزلة فى البراهين العقلية ليؤيدوا ما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة ، لا فرق فى ذلك بين ما ثبت من السنة بالتواتر ، وما ثبت بطريق الآحاد .

وإذا كان ابن حزم قد خالف الفريقين ، فلا بد أن يبطل حججهما من طريق العقل ، ما دامت تسلك طريق العقل فى جدلها ، ليحاربها بسلاحها .

دراساته الخلقية والنفسية

١٩٠ — هذا منهاج ابن حزم العقلى التجربى ، وقد بنى دراسته فى الأخلاق والنفوس على ذلك المنهاج الاستقرائى التجزبى ، فنتكلم فيـه عقب ذلك المنهاج ، ولنؤجل القول فى منهاجه الإسلامى .

لقد عنى ابن حزم بناحية لم يعن بها غيره من الفقهاء إن استثنينا الغزالى من بعده وهى الدراسات الخلقية والنفسية ، فقد ترك لنا رسالتين ، (إحداهما) فى الدراسات الخلقية المبنية على دراسة أحوال الناس فى أخلاقهم ، وطرق اصلاح الفاسد وهى رسالة الأخلاق والسير ، أو مداواة النفوس كما عبر بعض الناشرين أو حكم ابن حزم ، كما عبر ناشر آخر ، (والرسالة الثانية) التى عنى فيها أيضا بالدراسة النفسية ، وهى طوق الحمامة ، وإنه من الواجب أن نخص كل واحدة من الرسالتين بكلمة ، فإنه إذا لم يكن لابن حزم سوى هاتين الرسالتين لارتفع بهما إلى الذروة الأولى بين العلماء ، وإن كان حجمها صغيرا فدلالتهما على عقل الكاتب وبلوغه الذورة فى الدراسة والبحث قوية كبيرة .

رسالة الأخلاق :

١٩١ — هذه الرسالة الصغيرة الحجم ، أثرت عنـه ولا ندرى فى أى وقت كتبها ، ولكن يظهر أنه كتبها فى آخر حياته ، أو على الأقل بعد أن نضج واكتهل ، وذاق حلو الحياة ومرها ، ولم يكتبها فى صدر حياته ، أو فى شبابه .

ويظهر لقارىء الرسالة أنه اعتمد فى دراستها على المقررات العلمية فى الأخلاق التى كانت موروثة عن اليونان ، وترجمت فيما ترجم إلى العربية ، ولا تخلو من سرد للأخلاق العملية التى كانت معروفة عند الفرس والهند وأشرقت بها النفس الشرقية ، كالذى تجده فى كتاب (كليله ودمنه) ، وفى كتابى الأدب الصغير والأدب الكبير لعبد الله بن المقنع ، الذى كانت كتاباته فى الأخلاق خلاصة الفكر الفارسى

الآخذ من الفكر الهندى ، فإن قارىء الرسالة يجد ذلك التأثر واضحا كل الوضوح .

ولكن لم يعتمد على ذلك فقط ، بل اعتمد على الاستقراء والتتبع لأخلاق الناس الذين عاشرهم واتصل بهم ، وتغلغل فى تعرف أعماق نفوسهم ، وجرب وخبر ، وذلك كله لا يكون فى سن الشباب .

١٩٢ — وعلى ذلك نقول إن الرسالة قد استمدت عناصرها عن ينبوعين صافيين (أولهما) الدراسات الفلسفية المبنية على العقل . (والثانى) تجاربه الخاصة المبنية على الاستقراء .

وإن العنصر الأول واضح فى الرسالة من أنه اعتمد فى بعضها فى المقياس الخلق للفضيلة والرذيلة على الضابط الذى وضعه أرسطو ، وهو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، فترى ابن حزم يصرح بذلك فى عبارة دقيقة فيقول :

« الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط ، فكلا الطرفين مذموم ، والفضيلة بينهما [1] » ثم يستثنى من ذلك إفراط العقل فى التقدير والاحتياط ، فلا يعتبره مذموماً فيقول « حاشا العقل، فإنه لا إفراط فيه، الخطأ فى الحزم خير من الخطأ فى التضييع » .

وليس هذا فقط ؛ بل إنه يرجع أحياناً أصول الفضائل إلى أربعة كما فعل أفلاطون ، وان اختلف عنه فى بعضها ،فيقول :

أصول الفضائل أربعة، عنها تتركب كل فضيلة ، وهى العدل والفهم والنجدة والجود ، وأصول الرذائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل رذيلة ، وهى أضداد الذى ذكرنا ، وهى الجور ، والجهل والجبن والشح ، والعفة والأمانة نوعان من أنواع العدل والجود ..... [2] » ثم يسترسل فى رد كل فضيلة من الفضائل المعروفة كالحلم والصبر إلى هذه الأصول الأربعة .

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٤٢ . (٢) مدواة النفوس ص ٦٦ .

١٩٣ — ولاشك أن هذا يدل على اطلاعه على ماكتبه فلاسفة اليونان فى الأخلاق، وربما لا تكون حكايته لاقوالهم دقيقة، ولكن تلك النقول تدل فى الجملة على أنه اطلع على تلك الأقوال وقبس منها، ولكنه كعادته فى كل مامارس وأخذ يتخير مايدرس ويتمثله فى ذات نفسه، ثم يخرجه، وقد أضفى عليه بشخصيته، فلا يمكن أن يكون حاكيا، ولكنه هاضم يبسط شخصه فى قوله، ولا يكون مرددا لأقوال غيره.

ولا شك أن اعتماده على الفكر اليونانى جعله يدرس الأخلاق دراسة عقليه تجربية، ولم يدرسها دراسة دينية خالصة، نعم إن الأخلاق الفاضلة قد دعت اليها الأديان السماوية عامة، ودعا اليها الاسلام خاصة، فالاسلام يقرر أن خير الناس أحسنهم أخلاقا، ويقول الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم «إنكم لاتسعون الناس بأموالكم فسعوهم بحسن أخلاقكم» ويقول عليه السلام أيضا: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

هذا أمر مقرر، ولكن ابن حزم فى رسالته مداواة النفوس كان اعتماده على العقل المجرد حاسبا أن العقل والمعرفة والتهذيب والعلم التام بالمقياس الخلق الضابط، وأصول الفضائل المقررة وطرق علاج النفس بالنفس والأخذ بقوانين السلوك الفاضل — كل هذا قد يهدى المرء للتى هى أقوم، ولذلك يوصى من ليس عنده هذه القدرة العقلية والعلاجية بأن يتبع الأوامر الدينية، ويعتمد عليها وحدها فيقول فى تلك الرسالة القيمة: «من جهل معرفه الفضائل فليعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فانه يحتوى على جميع الفضائل».[1]

١٩٤ — ولكن ابن حزم لايقرر المبادىء الخلقية معتمدا فقط على العقل والتجربة متخليا عن الأصول الدينية بل إنه يؤيد أحكام العقل بالنصوص الدينية فيسوق القضايا العقلية والتجربية، ثم يردفها بما يزكيها من القرآن فيما يقصه من قصص

(١) مداواة النفوس ص ٦٦

ويسوقه من عبر، أو فيما جاء به القرآن أو السنة من أوامر، فمثلا عند الكلام على فضل العقل فى ادراك الفضائل، وأن الرذائل لا تقع إلا عن غفوة من العقل المستدرك المستقيم يستشهد على ذلك بقول أقوام من الكفار يوم القيامة «لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير» وبتصديق الله لهم فى ذلك واعتبار عدم استعمالهم العقل هو ذنبهم الأكبر، إذ قال «فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير»(٢)، وإنه كما يستعين بالنصوص القرآنيه والأحاديث النبوية لتأييد حكم العقل يستعين أيضا بالعقل لتأييد حكم الشرع فى الأخلاق والفضائل.

بل إنه ينتهى تلك النهاية بأن حد العقل هو استعمال الطاعات والفضائل، ولا يسمى ما عند أهل المعاصى من تدبير محكم فى سياسة الدنيا، وتدبير المعايش، وأحكام الأعمال الدنيوية عقلا بل يسمى هذا دهاء أو حزما أو رزانة، أما العقل فهو أسمى من ذلك، فهو الخضوع للحق بعد إدراكه مع سياسة الدنيا لتكون مزرعة الآخرة.

١٩٥ — ونخلص من هذا إلى أن ابن حزم وجد معينا فيما قرره فلاسفة اليونان والفرس، وما قرره حكماء المسلمين كالحسن البصرى، فاستقى منه فى رسالته، وإن لم تفن فيه شخصيته. ولقد جاء فى الرسالة ما يدل على استعانته، وفوق ذلك فقد صرح ببعض أسماء هؤلاء الخلقيين فقال: «كشف العلوم الناقصة يزيد العقل جودة وتصفية من كل آفة، وتهلك ذا العقل الضعيف. ومن الغوص على الجنون ما لو غاصة صاحبه على العقل لكان أحكم من الحسن البصرى وأفلاطون الأثينى، وبزجمهر الفارسى»(٣).

فإن هذا النص يدل على أنه قد كان بين يديه وهو يكتب هذه الرسالة الخلقية ما أثر عن الحسن البصرى من مواعظ، وما ترك أفلاطون اليونانى وبزرجمهر وإذا كانت آثار هؤلاء بين يديه، فلا بد أنه قبس منها.

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٤٠ (٢) الرسالة المذكورة ص ١٣

١٩٦ — والمعين الثانى الذى استق منه هذه الرسالة هى تجاربه ، ولذا قال فى أول الرسالة : « إنى جمعت فى كتابى هذا معانى كثيرة ، أفاد فيها واهب التمييز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال ، بما منحنى عز وجل من العلم بتصاريف الزمان ، والإشراف على أحواله ، حتى انفقت فى ذلك أكثر عمرى ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له ، والفكرة فيه على جميع اللذات التى تميل إليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضول المال ، وزممت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب ، لينفع الله به من يشاء من عباده ، ممن يصل إليه ما اتعبت فيه نفسى ، واجهدتها فيه ، وأطلت فيه فكرى ، فيأخذه عفوا ، وأهديه إليه هنيئاً ، فيكون ذلك أفضل من كنوز المال وعقد الأملاك ، إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله ، وأنا راج فى ذلك من الله أعظم الأجر لنيتى فى نفع عباده ، وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة علل نفوسهم ، وبالله أستعين » .

وإن هذا النص يدل على أنه اعتمد على الاستقراء والتجربة وعلى ما آتاه الله من فطنة وقوة إحساس ، وصدق فراسة ، وقدرة على ضبط الجزئيات فى معان كلية وقضايا عامة منظم السلوك الكامل .

١٩٧ — وبعد ذلك ننظر نظرة فى هذه الرسالة القيمة تشير إلى عظيم ما اشتملت عليه .

لم يتكلم ابن حزم فى الفضائل كلاما منثوراً ، بل ابتدأ بذكر مقياس للفضيلة ، وقد اختار أن يكون المقياس هو — دفع الهم — أى دفع الآلام النفسية ؛ أو إن شئت فقل إنه اختار أن يكون مطلب الحياة هو اللذة المعنوية ، فاللذة المعنوية أو دفع الهم كما عبر هى مقياس الخير أو مطلب الحياة ولذا يقول :

« لذة العاقل بتمييزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الآكل بأكله ، والشارب بشربه والكاسب بكسبه واللاعب بلعبه ، والآمر بأمره » ثم يسترسل فيقول فى حكم استخلصه بعد الاستقراء والتتبع :

« تطلبت غرضا يستوى الناس كلهم فى استحسانه وفى طلبه فلم أجده إلا واحدا ، وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا فى استحسانه فقط ، ولا فى طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ومراداتهم لا يتحركون أصلا إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلا إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم، فمن موجه سبيله،ومن مقارب للخطأ، ومن مصيب، وهو الأقل ، فطرد الهم مذهب قد اتفقت عليه الأمم كلها من خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى عالم الابتداء ، ويعقبه عالم الحساب على ألا يعتمدوا لسعيهم شيئا سواه ، وكل فرض غيره ففى الناس من لا يستحسنه ؛ إذ فى الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة ، وفى الناس من لا يريد المال . وليس فى العالم منذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرحه عن نفسه ، فلما استقر فى نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى هذا السر العجيب ، وأنار الله لفكرى هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهم الذى هو المطلوب النفيس الذى اتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم ، والصالح والطالح على السعى له ، فلم أجدها إلا التوجه إلى الله عز وجل »[1]

١٩٨ — وبهذا نرى ابن حزم ينتهى فى مقياسه الذى وضعه للفضيلة إلى مقياس مكون من جزءين أولهما ـ الأمر الذى يطلبه جميع الناس ، ويعد غاية لهم وهو دفع الهم، والثانى الطريق الموصلة إليه هو التوجه إلى الله؛ فالنتيجة أن المقياس المُعْلِم للفضيلة هو طلب ما عند الله تعالى .

ولا شك أن الجزء الأول ، وهو دفع الهم له صلة وثيقة بمذهب المنفعة الذى قرره أبيقور الفليسوف اليونانى المتوفى سنة ٢٧٠ قبل الميلاد ، فإنه يرى أن مقياس الخير والشر المنفعة ، فإن كان الفعل فيه منفعة لمن يباشره ، فهو خير ، وإن كان فيه ألم فهو شر ، ثم يترقى فى المنافع حتى يعتبر المنافع المعنوية المقياس ، فجلبها خير

(١) الرسالة المذكورة ص ٥ ، ٧

ودفعها شر ، ثم يرتقى بالآلام ، فيعتبر الآلام المعنوية ، فدفعها خير ، وجلبها شر ، ولا شك أن دفع الهم يعتبر من المنافع المعنوية ؛ إذ الهم من الآلام النفسية ، وهو شر ، فدفعه خير .

ولكن ابن حزم الفيلسوف المسلم لا يسير طويلا مع الفيلسوف اليونانى ، حتى يفارقه ويسمو إلى الإسلام ، فيرى أن السبيل الجوهرى لدفع الهم ، وهو شر الآلام، هو الاتجاه إلى الله تعالى ، فإنه إذا اتجه الشخص إلى الله تعالى زالت عنه الهموم .

وإن الفضائل كلها لا تستحق إسمها إلا إذا كان جانب الله تعالى واضحاً فى اتجاهها .

ويسير ابن حزم فى تحليل الفضائل على ذلك النحو ، ويتجه بها ذلك الاتجاه ، ثم يحلل النفوس ويبين الرذائل ، وطرق معالجتها بتقريبها من ذلك المقياس وهو دفع الهم ، وطلب ما عند الله تعالى .

١٩٩ — وهنا يجب أن نشير إلى أن ابن حزم كان عالمياً خلقياً عند ما أخذ يستقرى ، وينتهى به الاستقراء إلى أن الناس جميعاً غرضهم دفع الهم ، ثم يتخذ ذلك مقياساً للخير والشر ؛ ذلك أن علماء الأخلاق قديماً وحديثاً يشترطون فى الضابط الذى يصلح مقياساً خلقياً للخير والشر أن يكون ذلك المقياس عاماً ، ولا يكون خاصاً ؛ لأنه ميزان ، والميزان لكى يكون مضبوطاً محكماً يجب أن يكون صالحاً لوزن قيم الأفعال كلها ، لا وزن قيمة بعضها ؛ لأن الأحكام الخلقية عامة تشمل كل أفعال الإنسان ، فما من عمل يعمله الإنسان إلا يكون للأخلاق عليه حكم إما بالخير وإما بالشر .

٢٠٠ — وهنا قد يقول قائل إنه قد قال مرة إن ضابط الفضيلة هو الوسط بين الإفراط والتفريط ، أو كما قيل كل فضيلة وسط بين رذيلتين ، وبذلك أخذ بنظر أرسطو ، ومرة أخرى قال إن أصول الفضائل أربعة ، وبذلك اتجه إلى نظر

أفلاطون ، ثم يقرر أن المقيـــاس الضابط للفضيلة هو المنفعة ، ويحصر المنفعة في المنفعة المعنوية ، ثم يحصرها في دفع الهم ؛ ثم ينتهي في النهاية إلى أن الطريق الموصلة لدفع الهموم هو الاتجاه إلى الله ، أفليس هذا اضطراباً في القول .

وإن لذلك القول موضعه إذا كان ابن حزم يعتبر كل هذه مقاييس خلقية ضابطة ، فإن ذلك قد يوهم أنه نقل أقوال الفلاسفة ، ولم يهضمها ، فخلطها بعضها ببعض ، ولكن ابن حزم في الحقيقة لم يكن فيما كتب يقرر أقوال الفلاسفة ، بل كان يتقصى بنفسه ، مستعيناً في تقصيه بأقوال أولئك الفلاسفة الذين تصدوا لهذا النوع من التفكير ، فوجد أن الأمر الذي يصح أن يكون مقياساً خلقياً مستقيما هو دفع الهم ، أو إن شئت فقل المنفعة السلبية بدفع الألم المعنوي ، ولكن الأمرين الآخرين ، وهو الوسط ، وحصر الأصول في أربعه وجدهما عمليين في جملتهما من حيث إن الأول يؤيده الإحصاء تقريباً ؛ والثاني يمكن أن يكون تقسيما حاصراً .

وهو في الجملة لم يكن في هذه الرسالة متقيداً بالاصطلاحات العلمية في هذا العلم ، بل يقرر معلومات يراها صادقة من حيث العقل والفكر ، ومن حيث العمل والاستقراء ، فذكر ما ذكر من غير تقيد بقول لقائل ، ولا يخرج عن غرضه أو منهاجه .

٢٠١ — هذا هو اتجاه هذه الرسالة القيمة ، وتلك مصادرها ، وعلينا أن نقبض قبضة منها لتكون بين يدي القارئ نموذجا لنظره ، ولأسلوبه ، ولنختر ثلاثة موضوعات ، لعلها تكشف عن بعض نواحي نفسه ، أولها في النظر إلى أقوال الناس ، والثاني في الثبات على الفكرة أو المذهب ، والثالث في التدين والاستخفاف بالدين

أما رأي الناس واحترامه أو إهماله ، فيقول فيه : « ترك المبالاة بكلام الناس ، والمبالاة بكلام الخالق عز وجل هو العقل كله ، والراحة كلها ، من قرر أنه يسلم من طعن الناس وعيبهم فهو مجنون ، ومن حقق النظر وراض نفسه على السكون

إلى الحقائق ، وإن آلمتها فى أول صدمة كان اغتباطه بذم الناس إياه أشد وأكثر من اغتباطه بمدحهم إياه ، لأن مدحهم إياه إن كان بحق وبلغه سرى فيه العجب ، فأفسد بذلك فضائله ، وإن كان بباطل فسره فقد صار مسروراً بالكذب ، وهذا نقص شديد ، وأما ذم الناس إياه ، فإن كان بحق ، فربما كان سببا فى تجنبه ما يعاب عليه ، وهذا حظ عظيم لا يزهد فيه إلا ناقص ، وإن كان بباطل فصبر اكتسب فضلا زائدا بالحلم والصبر، وكان مع ذلك غانما ؛ لأنه يأخذ حسنات من ذمه بالباطل فيحظى بها فى دار الجزاء أحوج مايكون إلى النجاة بأعمال لم يتعب فيها ، ولا تكلفها ، وهذا خطر رفيع لا يزهد فيه إلا مجنون . وأما إن لم يبلغه مدح الناس إياه فكلامهم وسكوتهم سواء ، وليس كذلك ذمهم ، لأنه غانم للأجر على كل حال ، بلغه ذمهم ، أو لم يبلغه ، ولولا قول رسول الله ﷺ فى الثناء الحسن : ذلك عاجل بشرى المؤمن لوجب أن يرغب العاقل فى الذم بالباطل أكثر من رغبته فى المدح بالحق »[1]

هذا كلام ابن حزم فى عدم المبالاة بالمدح والذم ، وتراه يدعو إلى عدم الالتفات إلى مدح الناس وذمهم، وليمض المؤمن فيما يراه الحق ، والأقرب إلى الله سبحانه وتعالى ، وإن كلامه فى ذلك هو ذوب تجاربه ، فهو الذى ذاق من الناس أكؤسا من الذم والجفوة ، فلابد أن يكون شاعرا بتلك الحقيقة ، وهو أن المبالاة بكلام الناس قد تؤدى إلى النقص وإلى العجز والقعود ، بل إنه لولا الأثر لفضل الذم بالكذب على الثناء بالحق .

٢٠٢ — والموضع الثانى فى كلامه فى الثبات على الفكرة والعمل فقد قال : «الثبات الذى هو صحة العقد ، والثبات الذى هو اللجاج يشتبهان من اشتباها لا يفرق بينهما إلا عارف بكيفية الأخلاق ، والفرق بينهما أن اللجاج هو ما كان على الباطل ، أو ما فعله الفاعل نصرا لما تسبب فيه ، وقد لاح له فساده ، أو لم

(١) الرسالة ص ٨

يلح له صوابه ولا فساده ، وهذا مذموم ، وضده الإنصاف ، وأما الثبات الذى هو صحة العقد ، فإنما يكون على الحق ، أو على ما اعتقده المرء حقا ما لم يلح له باطله ، وهذا محمود وضده الاضطراب »[1]

وإن هذه تفرقة دقيقة بين من يثبت على فكرة أو قول أو عمل لحاجة ، وفى ذلك ظلم ، وبين من يثبت مؤمنا معتقد معتزما ، وإن ذلك حق ثابت ، وما عداه نزعات مضطربة غير ثابتة .

٢٠٣ — وفى التدين والاستخفاف بالدين يقول ابن حزم كلاما قيما ، فهو يقرر الثقة بالمتدين ولو كان متدينا بغير الاسلام، ويدعو إلى عدم الثقة بغير المتدين ولو كان من المسلمين ، ويقول فى ذلك :

« ثق بالمتدين ، وإن كان على غير دينك ، ولا تثق بالمستخف ، وإن أظهر أنه على دينك ، من استخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شىء تشفق عليه »[2]

وهكذا يقرر ذلك العالم الجليل أن الاستخفاف لأنه انخلاع من حكم العقل والدين معا يُفْقد الثقة ، فلا يؤتمن المستخف بحرمات الله ، وبالفضائل والرذائل .

وإنه ليقرر أن المتدين موضع ثقة ولوكان لايدين بالإسلام ، لأن له ضابطا من الفكر والدين يرجع إليه ، والأديان فى جملتها تحث على الأمانه ، وتنهى عن الخيانة .

وإن هذه الجملة الحكيمة لها مغزاها العظيم من مثل ابن حزم المسلم الشديد فى إسلامه الذى جادل اليهود والنصارى بقلمه الذى هو كالسيف العضب ، فإنه إذ يجادلهم ذلك الجدل العنيف يقرر الحق الذى لامرية فيه ، والذى ينبع من سماحة الاسلام ، وهو أن من له دين خير ممن لا دين له ، ومن يتدين جدير بالثقة

---

(١) الرسالة ص ٤٠

(٢) الرسالة ص ١٨

ولوكان غير مسلم ، ومن لا يتدين غير جدير بالثقة ولو كان ممن يملئون أشداقهم بأنهم مسلمون .

٢٠٤ — هذه نظرات عابرة لتلك الرسالة القيمة التى كتبها ابن حزم فى مداواة النفوس ، وهى كلها نتائج لدراسات فلسفية عميقة ، ولتجارب فى الحياة وملاحظات لشئون الناس وأخلاقهم ، وإنه لينتهى فيها إلى أن الفضائل لابد من تعليمها إما من الحكمة والفلسفة والتجربة ، وإما من الدين ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « للعلم حصة فى كل فضيلة ، وللجهل حصة فى كل رذيلة ، ولا يأتى الفضائل من لم يتعلم إلا صافى الطبع جدا فاضل التركيب ، وهذه منزلة خص بها النبيون عليهم الصلاة والسلام؛ لأن الله علمهم الخير كله دون أن يتعلموه من الناس» .

طوق الحمامة :

٢٠٤ — هذه هى الرسالة الثانية التى تصدى فيها ابن حزم لدراسة النفس الإنسانية فيما تحب وتألف ، ولذا ذكر أن موضوعها الألفة والألاف :

وقد كتبها إجابة لطلب صديق ، ولقد كتبها ، وهو بالشاطبة ؛ لأنه ذكر أن الرسالة التى طالبه فيها صديقه بكتابتها وردت من المرية إلى مسكنه بالشاطبة .

وإذا كانت الرسالة قد عرف مكان كتابتها ، فانه لم يعرف ، بالتعيين زمان كتابتها ، ومن المؤكد أنها كتبت بعد سنة ٤١٧ لأنه جاء منها أخبار وقعت فى تلك السنة. فقد قص قصة تتصل بالمعركة بين خيران العامرى ، والموفق أبى الحسن مجاهد وتلك الواقعة كانت فى ربيع الثانى سنة ٤١٧ . والقصة :

« ولعهدى بصديق لى داره بالمرية ، عنت له جوائج إلى شاطبة ، فقصدها وكان نازلا بها فى منزلى مدة إقامته بها وكان له بالمرية من هى أكبر همه ، وأدهى غمة ، وكان يؤمل بها فراغ أسبابه ، وأن يوشك الرجعة ويسرع الاوبة فلم يكن الاحين لطيف بعد احتلاله عندى ، حتى جيش الموفق أبو الحسن مجاهد

صاحب الجزائر الجيوش ، وقرب العساكر ، ونابذ خيران صاحب المرية ، وعزم على استئصاله ، فانقطعت الطرق بسبب هذه الحرب ، وتحوميت السبل ، واحترس البحر بالاساطيل فتضاعف كربه إذ لم يجد إلى الانصراف سبيلا البتة . وكاد يطفأ أسفا ...[١]»

فهذا يدل على أن تلك الرسالة كتبت بعد هذه السنة حتما ، أى أنها كتبت بعد أن تجاوز الثالثة والثلاثين حتما .

٢٠٥ — وإنه ليغلب على الظن أنه كتبها فى آخر الشباب وابتداء الكهولة فهى تدل فى ثناياها على أن الكاتب مملوء حيوية وقوة ، ولكنها حيوية ناضجة ، وقوة تجاوزت ميعة الشباب وغرارته .

ثم إنه قد كتب هذه الرسالة وقد صارت له شهرة علمية ومقام فى الفقه والحديث والدليل على ذلك أمران .

أولهما — أنه يقول فى صدر الكتاب إن قوما من مخالفى آرائه ومناهجه ، أساءوا له القول ومع ذلك وفى لهم فيقول : « وبالوفاء افتخر فى قصيدة لى طويلة أوردتها ... وكان سبب قولى لها أن قوما من مخالفى شرقوا بى فأساءوا العبث فى وجهى ، وقذفونى بأنى أعضد الباطل بحجتى ، عجزا منهم عن مقاومة ما اوردته من نصر الحق وأهله وحسدا لى ...[٢]» .

وثانيهما — أنه اعتذر لصاحبه الذى كتب اليه عن قوله فى الحب والمحبين بأنه نوع من الترفيه على النفس ، فهو يقول لصاحبه فى صدر رسالته :

« بدرت إلى مرغوبك ، ولولا الايجاب لما تكلفته، فهذا من الفقر ، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها إلا فيما نرجو به رحب المنقلب ، وحسن المآب غدا ... وإن كان أبو الدرداء قال « أجموا النفوس بشىء من الباطل ؛ ليكون

---

(١) طوق ص ٨٦ طبع القاهرة . (٢) الرسالة ص ٨٢

عونا لها على الحق ، ومن أقوال الصالحين من السلف المرضى « من لم يحسن يتفتى لم يحسن يتقوى ، وفى بعض الأثر : « أريحوا النفوس فانها تصدأ كما يصدأ الحديد » [١] .

وإنه ليدل فوق ماتقدم على أنه كتبها فى آخر الشباب وأول الكهولة ما جاء فى آخرها من التغرب المستمر له ، إذ قال : « وإن حفظ شىء وبقاء رسم وتذكر فائت لمثل خاطرى لعجب على ما مضى ودهمنى ، فأنت تعلم أن ذهنى متقلب بمانحن فيه من نبو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير الاخوان ، وفساد الأحوال ، وتبدل الأيام . وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة فى البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر فى صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ، ومدافعة الدهر ، وانتظار الأقدار ، لاجعلنا من الشاكين إلا اليه ، وأعادنا إلى فضل ماعودنا ، وإن الذى ابقى لاكثر مما اخذ » .

وإن هذا الكلام يدل بلا ريب على ان كتابة هذه الرسالة وقد شرد فى البلاد ، وغرب عن الأهل والأوطان ، وعلى ان حوادثها بعيدة عن وقت كتابتها مما يستغرب معه تذكرها ، لبعدما مضى ولكثرة مادهمه من الزمان فيه وإن ذلك يكون غالبا إما فى آخر الشباب أو فى أول الكهولة .

لذلك يظهر لنا أنه كتب هذه الرسالة فى حدود الأربعين .

٢٠٦ — ولسنا فى هذا المقام ندرس بالتحليل ما اشتملت عليه من حوادث الغزل ، وأحوال الغزلين ، فإن لذلك مقامه من بحث الدارسين لهذه المعانى ، ولكننا نكتفى فى إشارتنا إلى هذه الرسالة بالمصدر الذى كون منه معلوماته ، والمنهاج الذى سلكه ، كما ذكرنا من قبل فى رسالة مداواة النفوس ، فقد عنينا فى تلك بالمنهاج والمصدر ، وهنا نعنى بهما .

---

(١) الرسالة ص ٢

لقد اعتمد ابن حزم فى هذه الرسالة على الاستقراء والتتبع ، ويظهر أنه قد اعتمد أيضاً على ماوصل إليه من فلسفة اليونان .

٢٠٧ — وإنك لترى آثار الدراسة الفلسفية المهضومة فى تعريف الحب وبيان حقيقته ، فهو يقول :

« قد اختلف الناس فى ماهيته ، وقالوا وأطالوا ، والذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع . . على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ومجاورتها فى هيئة تركيبها . . . . وقد علمنا أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائما يتبع شكله ، والمثل إلى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر فى الأضداد والموافقة فى الأنداد ، موجود بيننا فكيف بالنفس ، وعالمها العالم الصافى الخفيف ، وجوهر الجوهر الصعَّاد المعتدل ، وسنخها [1] المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والإنحراف والشهوة والنفار ، كل ذلك معلوم بالفطرة فى أصل تصرف الإنسان فيسكن إليها ، والله عز وجل يقول : « هو الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ليسكن إليها » فجعل علة السكون أنها منه ولو كانت علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص من الصورة ، ونحن نجد كثيرا ممن يؤثر الأدنى ، ويعلم فضل غيره ، ولا يجد محيداً لقلبه عنه ، ولو كان للموافقة فى الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ، ولا يوافقه ، فعلمنا أنه شىء فى ذات النفس وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب ، وتلك تفنى بفناء سببها ، فمن ودك لأمر ولى مع انقضائه » [2] .

وترى من هذا أنه يمزج بين الفلسفة والنصوص الإسلامية مزجاً ، فهو يعتمد

---

(١) أى أصلها وطبعها .

(٢) الرسالة ص ٦ .

فى أصل التعريف على الفلسفة ثم يزكيه بنصوص من القرآن الكريم .

٢٠٨ — وإنه لا يكتفى بذكر أن أساس الحب هو المشاكلة فى النفس العلوية قبل حلولها فى الجسد ، بل يسترسل فى التحليل وإيراد الاعتراضات وردها . فيقول « صح بذلك أنه (أى الحب) استحسان روحانى وامتزاج نفسانى فإن قال قائل : لو كان هذا لكانت المحبة بينهما مستوية ، إذ الجزءان مشتركان فى الاتصال وحظهما واحد [1] ، فالجواب عن ذلك أن نقول إن هذا لعمرى معارضة صحيحة ، ولكن نفس الذى لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة ، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، فلم تحس بالجزء الذى كان متصلا بها قبل حلولها حيث هى ، ولو تخلصت لاستويا فى الاتصال والمحبة ، ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها فى المجاورة طالبة له ، قاصدة إليه ، باحثة عنه ، شهية لملاقاته ، جاذبة له لو أمكنها ، كالمغناطيس والحديد ، قوة جوهر المغناطيس المتصلة بقوة جوهر الحديد ، لم تبلغ من تحكمها ولا من تصفيتها أن تقصد إلى الحديد على أنه من شكلها وعنصرها ، كما أن قوة الحديد لشدتها قصدت إلى شكلها ، وانجذبت نحوه ، إذ الحركة دائما إنما تكون من الأقوى .. » ويسترسل فى ذكر الأشباه والأمثال ، ثم يقول :

« ومن الدليل على هذا أيضا أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق فى الصفات الطبيعية ، لابد من هذا ، وإن قل ، وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة ، وتأكدت المودة ، فانظر هذا تراه عيانا ، وقول رسول الله ﷺ يؤكده : « الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف ، وقول مروى عن أحد الصالحين : « أرواح المؤمنين تتعارف » ولهذا ما اغتم بقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه ، فقيل له ذلك ، فقال :

---

(١) أى لو كان الأصل فى الحب هو الاتصال العلوى قبل الحلول فى الجسم لكان من تشابه نفسه نفس آخر لابد أن يظهر حبه وذلك غير واقع .

ما أحبنى إلا وقد وافقته فى بعض أخلاقه[1] .

وهكذا يستشهد مرة بقول الرسول عليه السلام لتزكية تحليله الفلسفى ، ويستشهد بأبقراط أخرى ، ثم يسترسل فى استشهاده لبيان أن أساس الحب المشاكلة ، وأساس البغض تضاد الصفات ، فيستشهد بأفلاطون ، وبعبارات من التوراة ، فيفيض باطلاع واسع غزير ، وحافظة واعية ، كشأنه فى كل ما يكتب ويدرس ويحلل .

٢٠٩ — هذا هو الأصل الأول الذى اعتمد عليه فى هذه الرسالة ، وهو الفلسفة والمأثور عن السابقين ، أما الأصل الثانى فهو الاستقراء والتتبع ، وإن ذلك واضح كل الوضوح فى الرسالة ، فما من حكم يصدره إلا أتى بالشواهد الكثيرة مما رأى وعاين ، أو مما أُخبِر به وصدقه ، وبعض ما يقرره ملاحظات لنفسه ولنفوس غيره ، بل إنه ليجعل التجربة والمشاهدة والاختبار العماد الأساسى لما اشتملت عليه هذه الرسالة ، فيقول فى مقدمتها « التزمت فى كتابى هذا الوقوف عند حد الاقتصار على ما رأيت ، أو صح عندى بنقل الثقات ، ودعنى من أخبار الأعراب والمتقدمين فسبيلهم غير سبيلنا ، وقد كثرت الأخبار عنهم ، وما مذهبى أن أمتطى مطية سواى ولا أتحلى بحلى مستعار[1] » .

ويقول فى آخر الرسالة « وإنما اقتصرت فى رسالتى هذه على الحقائق المعلومة التى لا يمكن وجود سواها أصلا ، وعلى أنى قد أوردت من هذه الوجوه المذكورة أشياء كثيرة ، يكتفى بها » .

٢١٠ — هذا منهاج الرسالة ، وهذان هما المصدران اللذان استقى ابن حزم منهما ، وإن الرسالة تمتاز بدقة التنظيم ، وحسن التبويب ، وإنى لا أظن أن له كتاباً آخر خيراً منها ترتيباً وتبويباً ، وإن لها فوق هذا الترتيب وذاك التبويب

---

(١) ص ٤ .

(٢) الرسالة ص ٣ .

أسلوباً لا أحسب أن معانى كتبت فى هذا الموضوع بأسلوب أجمل وأرشق ، وأحسن ديباجة من هذا ، فهو لسهولته ينساب فى النفس انسياباً ، ولانسجام الألفاظ وتآخيها يبدو كأنه العقد المنتظم الذى لا تنبو فيه حبة عن أختها ، كل ذلك فى تحليل نفسى ، واستقصاء ، وقد جمل كل هذا روح دينى قويم ، تظل الكتاب كله ، وتعلن عفة الكاتب مع علمه الدقيق بخواطر النفوس فى هذا الباب ، وإدراكه لينابيعه ومظاهره ، وأحواله وأدواره ، ومظاهره وأشكاله ، بل مع تجربته الحلال التى لم تلتق بفاحشة ولم تخالط رجساً ؛ فإذا كان قد كتب فى الحب والمحبين فما خلع العذار ، ولا ارتكب ما يذهب بالوقار، بل كان الرقيق الدقيق الحس، المدرك من غير أن تتأشب نفسه بمعصية ، ويقول فى ذاك رضى الله عنه :

« يعلم الله ، وكفى به عليما أنى برىء الساحة ، سليم الأديم ، صحيح البشرة ، وإنى أقسم بالله أجل الأقسام أنى ما حللت مئزرى على فرج حرام قط ، ولا يحاسبنى ربى بكبيرة الزنى مذ عقلت إلى يومى هذا » .

٢١١ — وقد آن لنا أن نقبض قبضة من ذلك الكتاب ليكون نموذجاً معلناً ما وراءه ، ولنكتف بثلاثة أجزاء نسوقها ، أولها فى مراتب الحب وأنواعه ؛ وثانيها — الفرق بين الحب والاشتهاء — وثالثها — فى تعريف العفيف والعفيفة.

ويقول فى مراتب الحب وأنواعه : « علمنا أن الحب ضروب ، فأفضلها محبة المتحابين فى الله عز وجل، إما لاجتهاد فى العمل ، وإما لاتفاق فى أصل النحلة والمذهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان . ثم محبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه، ومحبة الطمع فى جاه المحبوب، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه ، يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ اللذة والقصد ، ومحبة العشق التى لا علة لها ، إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس ، فكل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء عللها ، وزائدة بزيادتها ، وناقصة

بنقصانها ، متأكدة بدنوها ، فاترة ببعدها ، حاشا محبة العشق الصحيح الممكن من النفس ، فهى التى لا فناء لها ، إلا بالموت ، وإنك لتجد الإنسان السالى برغمه ، وذا السن المتناهية إذا ذكرته تذكر ، وارتاح وصبا ، واعتاد الطرب ، واهتاج له الحنين »[1] .

وترى من هذا أنه يبنى حكمه بدوام العشق وعدم انقطاعه على نظريته التى قررها من قبل ، وهو أن أساس العشق هو الاتصال العلوى بين النفسين ، قبل أن يفيضهما سبحانه وتعالى على الجسم ، ولسنا نتعرض لرأيه هذا بالنقد أوالتزييف ، لأنا لا نريد فى هذا الأمر إلا عرض تفكيره ، لا تقدير رأيه ، فإن ذلك له موضعه ، وله المختصون بموضوعه ، ولسنا منهم .

٢١٢ — ولننتقل إلى الجزء الثانى الذى أردنا عرضه نموذجاً لآرائه ، وهو التفرقة بين الحب والاشتهاء من الناحية التجريبية ، ومن ناحية الماهية ، فهو يقول:

« إن النفس فى هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب ، ولحقتها الأعراض ، وأحاطت بها الطبائع الأرضية ، فسترت كثيراً من صفاتها ، فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له ، وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها ، ومقابلة الطبائع التى خفيت بما يشابهها من طبائع المحبوب ، فحينئذ يتصل اتصالا صحيحاً بلامانع ، وأما ما يقع من أول وهلة ببعض أغراض الاستحسان الجسدى ، واستطراف البصر الذى لا يجاوز الألوان ، فهذا سر الشهوة ومعناها على الحقيقة ، فإذا غلبت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ، ووافق الفصل اتصال نفسانى تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقاً ، ومن هذا دخل الغلط على من يزعم أنه يحب اثنين ، ويعشق شخصين متغايرين ، فإن هذا من جهة الشهوة التى ذكرناها آنفاً ، وهى على المجاز تسمى محبة ، لا على التحقيق ، وأما نفس المحب فما فى الميل به فضل يصرفه فى أسباب دينه ودنياه ، فكيف بالاشتغال بحب ثان » .

(١) ص ٧ .

وترى فى هذا أنه يفرق بين الحب ، والشهوة بأن الحب اتصال نفسى كان قبل أن تنزل النفس إلى الأرض ، وأما الاشتهاء فإنه علاقة جسدية أرضية ، وقد يبتدىء الحب بإعجاب بالظاهر ، ثم يتبين الاتصال النفسى العلوى .

٢١٣ — ولعل أبلغ ما جاء فى هذه الرسالة القيمة وأدقها بياناً تعريفه للعفيف والعفيفة ، ولننقل للقارىء ذلك التعريف البليغ فهو يقول :

« وإنى رأيت النـاس يغلطون فى معنى هذه الكلمة أعنى الصلاح غلطاً بعيداً ، والصحيح فى حقيقة تفسيرها أن الصالحة من النساء هى التى إذا ضبطت انضبطت ، وإذا قطعت عنها الذرائع أمسكت ، والفاسدة هى التى إذا ضبطت لم تنضبط ،وإذا حيل بينها وبين الأسباب التى تسهل الفواحش تحيلت فى أن تتوصل إليها بضروب من الحيل ، والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ، ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء ، ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب ، والفاسق من يعاشر أهل النقص ، وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة ، ويتصدى للمشاهد المؤذية ،ويحب الخلوات المهلكات . والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة فى الرماد لا تحرق من جاورها إلا بأن تحرك ، والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شيء وأما امرأة مهملة ورجل متعرض فقد هلكا وتلفا ، ولهذا حرم على المسلم الإلتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية ، وقد جعلت النظرة الأولى لك والثانية عليك ، وقد قال رسول الله ﷺ : « من تأمل امرأة وهو صائم حتى يرى حجم عظامها فقد أفطر [٢] » .

٢١٤ — وهكذا تراه يصف المرأة الصالحة بأنها هى التى إن أبعدت عن الذرائع لم تَـمِل نحو الهوى ، والرجل الصالح بأنه هو الذى يعرض عن أسباب الهوى ، وعلى ذلك النظر يكون الرجل مسئولا عن نفسه إن فسق عن جادة

---

(١) الرسالة ص ٢٦ .

(٢) ص ١٢٤ .

الحق ؛ لأنه هو الذى يعرضها للهوى ، أما المرأة الصالحة إذا فسقت عن الجادة فإن المسئول عنها أولئك الذين لم يجنبوها دواعى الهوى ، وذلك لأن فى المرأة ضعفاً فعفتها أن تجنب الرجال ، ولذا روى أن السيدة فاطمة الزهراء قالت : « عفة المرأة ألا ترى رجلا ، ولا يراها رجل » ولقد قال ابن حزم فى ضعف النساء أمام الرجال .

« وشىء أصفه لك عياناً ، وهو أنى ما رأيت قط امرأة فى مكان تحس أن فيه رجلا يراها ، أو يسمع حسها إلا وأحدثت حركة كانت عنها بمعزل ، وأتت بكلام زائد كانت عنه فى غنية ، مخالفَـيْن لكلامها وحركتها قبل ذلك . . . والرجال كذلك ، إذا أحسوا بالنساء ، وأما إظهار الزينة ، وترتيب المشى وإيقاع المزح عنـــد خطور المرأة واجتيـاز الرجل بالمرأة فهذا أشهر من الشمس فى كل مكان [١] » .

٢١٥ — هذه نماذج من ذلك الكتاب الممتع فى معناه وفى قصصه وأخباره قد ساقه ابن حزم فى لفظ سهل ، وعبارة مستقيمة ، وترتيب محكم ، وإن فى هذه النماذج صوراً واضحة بينة لما اشتمل عليه الكتاب ، وإن فيه تحليلا جيدا لنفوس العشاق ، كما أن فيه طائفة خلقية جيدة ككلامه فى الوفاء وكلامه فى الصدق ، وكلامه فى كشف الأسرار ، وفيه فوق هذا وذاك عبر وعظات ، ساقها ذلك المجرب الحكيم .

---

(١) ص ١٢٥

٢ ـ منهاجه الاسلامى

٢١٦ ـ انتهينا فى الكلام السابق من بيان منهاجه العقلى والتجربى ، والآن نتجه إلى بيان منهاجه الإسلامى ، ويبدو للدارس بادى الرأى أن ابن حزم لا يعتمد على العقل فى دراساته الإسلامية ، ولا يثق به ، والواقع أنه يجعل العقل أساساً لفهم الدراسات الإسلامية ، وللمعارف الأولى لحقيقة الإسلام كإثبات الوحدانية بالبراهين العقلية ، وكإثبات النبوات من حيث جوازها العقلى ووجه الإعجاز فى آيات الله سبحانه وتعالى وغير ذلك من الأمور الأولى التى هى أساس للتصديق ، والإيمان بالحقائق الإسلامية الأولى ، ولذا يقول فى كتابه الإحكام فى أصول الأحكام .

« لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين « أحدهما » ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس ، والثانى مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس ، وقد بينا ذلك فى غير هذا المكان فأغنى عن ترداده ، وقد بينا أيضاً أنه بالمقدمات الصحاح الضرورية المذكورة علمنا صحة التوحيد ، وصحة نبوة محمد ﷺ وصدقه فى كل ماقال، وأن القرآن الذى أتى به هو عهد الله تعالى إلينا ، فلما كان فيما ذكر لنا وجوب أشياء ألزمناها ، والانتهاء عن أشياء منعنا منها ، ووعد بالنعيم الأبدى من أطاعه ، وبالعذاب الشديد من عصاه ، وتيقنا وجوب صدقه فى ذلك ـ لزمنا الانقياد لما أمرنا الانقياد له ، وتيقنا صحة كل ما ذكر لنا ضرورة ، ولا محيد للنفس عنها بما نقلته الكواف مما أظهر من المعجزات التى لا يقدر عليها إلا الخالق تعالى ، الشاهد لنبيه ﷺ بها على صحة ما أتى به عنه تعالى ، فوجب علينا تفهم القرآن والأخذ بما فيه ، وقد وجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ماهى عليه، من مدارك العقل والحواس ، ولسنا نعنى بذلك أنا نصحح بالقرآن شيئا كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس ، ولو فعلنا ذلك لكنا مبطلين للحقائق ، ولسلكنا برهان الدور الذى لا يثبت به شىء أصلا ،

وذلك أننا كنا نُسأل فيقال لنا بم عرفتم أن القرآن حق ، فلا بد أن نقول بمقدمات صحاح يشهد لها العقل والحس ، ثم يقال لنا بماذا عرفتم صحة العقل والحس الصحيحين لتلك المقدمات ؟ فكنا نقول بالقرآن فهذا استدلال فاسد »[١] .

وإن هذا الكلام يدل على أنه فى دراساته الإسلامية يوجب الاعتماد على العقل فى إثبات التوحيد ، وصحة نبوه محمد ﷺ بالمعجزات التى ساقها ، وإن ذلك الإثبات لا يكون إلا عن طريق البدهيات العقلية المقررة فى الفطرة الانسانية والتى تعد من المدارك التى اختص بها الانسان من بين سائر الحيوان ، وإذا ثبت بالمعجزة مع الربط العقلى بالمقدمات الأولى صدق النبي ﷺ ، ونسبة القرآن العظيم إلى الرب الكريم ، وجب الانقياد إلى ما جاء به ، ثم ينبه رضى الله عنه إلى أنه لا يصح أن يقال إن الرجوع إلى البدهيات العقلية لا يكون إلا بنص من القرآن لأن ذلك يؤدى إلى الدور ، إذ تكون الحال هكذا : إن القرآن لا يعرف كونه حقا إلا ببدهيات العقل ، وبدهيات العقل لا تعرف سلامتها وصحة الاستدلال بها إلا بالقرآن ، وذلك استدلال فاسد ، إنما المعقول أن بدهيات العقول هى الكيان الفكرى للعقل الانسانى ، وهى الأساس لكل العلم الانسانى ، سواء أكان عقلياً مجرداً أم كان نقليا أو تجريبيا .

٢١٧ — يعتمد ابن حزم على العقل فى إثبات التوحيد وصدق النبوة ، ووجه الاعجاز ، وتيقن أن ما اشتمل عليه هو أمر الله تعالى ونهيه وإباحته وإذنه .

ولكن بعد ذلك يعتمد على النص ، يأخذ به ظاهراً وباطناً ، ولا يحاول التخلص من أحكامه لا بتأويل ولا بتعليل ، فهو يأخذ بظاهر النصوص الشرعية سواء أكان ذلك فى العقائد أم فى الأحكام العملية فلا يحاول تأويل ظواهر النصوص ، فإذا قال سبحانه وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » قرر أن لله عرشا يليق بذاته العلية ، من غير محاولة لتأويل ، وكذلك إذا قرر القرآن حكما شرعياً

(١) الإحكام فى أصول الأحكام حـ ١ ص ٦٦

وجب الانقياد له من غير محاولة تعليل ، فإن نصوص القرآن والأحاديث النبوية أوامر اللطيف الخبير، تطاع لذاتها لا لعللها ، وإذا كان التأويل في الغيبيات لا يجوز ، والتعليل في الأحكام الشرعية غير جائز ، فالظواهر هي المفيدة ، ولا اعتبار لسواها ؛ لأن الشرع الإسلامي هو ما اشتمل عليه القرآن الكريم ، وما قررته السنة النبوية وبينته ، ولم يقبض الرسول ﷺ إلى ربه إلا بعد أن بلغ رسالاته ، والله سبحانه وتعالى يقول « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ويقول سبحانه : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الإسلام ديناً » ، ويقول سبحانه « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » والرأي في دين الله تعالى والقياس فيه ينافي تلك المبادىء المقررة .

٢١٨ — ولأن العبرة عند ابن حزم بظواهر النصوص ، وهي بينة واضحة ، ودلالتها ظاهرة واضحة — منع ابن حزم التقليد في دين الله تعالى ؛ لأن المائدة الإسلامية النورانية من الكتاب والسنة في متناول كل مسلم طالب للحقيقة ، وإنه يقول في ذلك رضي الله عنه .

« لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً ، وكل أحد له من الاجتهاد حسب طاقته ، فمن سأل عن دينه فإنما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل في هذا الدين ، ففرض عليه إن كان أجهل أهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين الذي جاء به رسول الله ﷺ فإذا دل عليه سأله ، فإذا أفتاه قال له هكذا قال الله عز وجل ؟ فإن قال له : نعم ـ أخذ بذلك وعمل به أبداً ، وإن قال له : هذا رأيي ، أو هذا قياس ، أو هذا قول فلان ، وذكر له صاحباً أو تابعاً أو فقيهاً قديماً أو حديثاً ، أو سكت أو انتهره ، أو قال لا أدري فلا يحل له أن يأخذ بقوله ؛ ولكنه يسأل غيره . . . . ومن ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل ، وقال قولا لم يأت به قط نص قرآن ، ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل ؛ لأنه قول بلا دليل[1] » .

(١) المحلى جـ ١ ص ٦٦ و ٦٧ .

وترى ، هذا أن ابن حزم يمنع التقليد منعاً باتا ، فلا يسوغ للعامى أن يقلد ، وبالأولى لا يسوغ العالم أن يقلد ، وإنما أقصى فرق بين العالم والجاهل ، أن الجاهل لجهله يسأل أهل الذكر ، فإن أفتوه لا يقبل قولهم حتى يقولوا له الأصل من الكتاب أو السنة الذى أخذوا منه الفتوى ، فإن لم يفعلوا ترك قولهم ، وذهب إلى غيرهم حتى يجد من يقول له قال الله تعالى أو قال الرسول ﷺ .

أما العالم الذى يستطيع معرفة الحكم من الكتاب والسنة من غير الاستعانة بأهل الذكر فإن عليه أن يتعرف الأحكام من القرآن والسنة من غير سؤال أحد إلا إذا احتاج إلى ذلك ليطمئن إلى دينه ، وقد قال فى شأن العالم رضى الله عنه : « وليعلم كل من قلد صاحباً أو تابعاً ، أو مالكا أو أبا حنيفة أو الشافعى أو سفيان أو الأوزاعى أو أحمد أو داود رضى الله عنهم يتبرءون منه فى الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد ، اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحداً إلا كلامك وكلام نبيك الذى صليت عليه وسلمت فى كل شىء مما شجر بيننا ، وفى كل ما تنازعنا فيه ، واختلفنا فى حكمه ، وأننا لا نجد فى أنفسنا حرجا مما قضيت ، ولو أسخطنا بذلك جميع من فى الأرض وخالفناهم ، وصرنا دونهم حزباً ، وعليهم حرباً ، وأننا مسلمون لذلك طيبة أنفسنا عليه ، مبادرون نحوه لا نتردد ولا نتلكأ ، عاصون لكل من خالف ذلك ، موقنون أنه على خطأ عندك ، وأنا على صواب لديك ، اللهم فثبتنا على ذلك ، ولا تخالف بنا عنه ، واسألك اللهم بأبنائنا وإخواننا المسلمين هذه الطريقة ، حتى ننقل جميعاً ، ونحن مستمسكون بها إلى دار الجزاء آمنين بمنك يا أرحم الراحمين (١) » .

وهكذا نرى ذلك الإمام الجليل يصيح بالفقهاء وبالعامة صيحة الحق ، لكيلا يقلدوا أحداً فى دين الله ، ولكيلا يقبلوا قولا من غيره مستنده من النصوص القرآنية ، أو الأحاديث النبوية ، والعلماء يطلبون الحكم من ينبوعه ، والعامة يطلبونه عن

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ص ١٠٠ ج ١ .

طريق أهل الذكر من العلماء ، فإن اتبعوا أحداً فبقدر التوصيل إلى الأصل الإسلامى المطلوب .

٢١٩ — وابن حزم يأخذ بظواهر النصوص فى الفروع والأصول معاً ؛ فيأخذ بها فى العقائد من غير تأويل كما ذكرنا ، فيأخذ بأقوال النبى ﷺ فى العقائد ، كما يأخذ بها فى الأعمال ؛ ويستوى فى ذلك عنده حديث الآحاد مع الحديث المتواتر ، فهو يأخذ بحديث الآحاد فى العقائد ، وقد خالف فى ذلك طائفة كبيرة من العلماء ، فأولئك قد قرروا أن أحاديث الآحاد ، وهى التى لا يرويها جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جماعة كذلك ، حتى يصل السند إلى الرسول ﷺ ، لايثبت بها الاعتقاد ، إنما الاعتقاد يثبت فقط بالأحاديث المتواترة ، وهى التى يرويها جماعة عن جماعة حتى يصل إلى النبى ﷺ خالف ابن حزم أولئك العلماء ، وهو يقول فى هذا .

« قال ابو سليمان ، والحسين بن على الكرابيسى ، والحارث المحاسبى إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا ، وبهذا نقول ، وقد ذكر هذا القول عن مالك ، وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج: «إن خبر الواحد لايوجب العلم ، ومعنى هذا عند جميعهم أنه قد يمكن أن يكون كذبا أو موهوما فيه ، واتفقوا كلهم فى هذا[١] »

ولأن ابن حزم أخذ بأحاديث الآحاد فى العلم أى الاعتقاد ، قرر وجوب الإيمان بأمور غيبية كثيرة ثبتت بأحاديث آحاد ، لا بأحاديث متواترة كعذاب القبر ، ونزول عيسى عليه السلام ، ووجود المسيخ الدجال وأوصافه ، والصراط والحوض يوم القيامة ، وتفصيل الشفاعة يوم القيامة وأن شفاعته ﷺ فى أهل الكبائر من أمته حق إلى آخر ما أثبتته الصحاح من السنة التى رويت بطريق أخبار الآحاد [٢] .

---

(١) الأحكام ج١ ص ١١٩ (٢) راجع تفصيل ذلك واحصاءه فى أول الجزء الال من المحلى

٢٢٠ — هذا نظر ابن حزم إلى أحاديث الآحاد ما دامت قد رويت بطريق الثقات العدول ولم تبلغ حد التواتر، وقد خالف فيه جمهور متبعي مذاهب الأئمة الأربعة الذين يقررون أن أحاديث الآحاد توجب العمل ولا توجب الاعتقاد، وقد أخذ عليهم التفريق بين العمل والاعتقاد، وانكر عليهم أن يقتلوا بها الأنفس، ويستحلوا بها الفرج، وفى الوقت ذاته لاتوجب اعتقادا عندهم.

وإن الأساس فى هذا أن ابن حزم يعتبر خبر الثقة العدل فى الدين ليس فيه احتمال الكذب، ولذا يقول: «ثبت يقينا أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغا إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب للعلم والعلم معا [1]».

بل إنه يفرط فى تقدير أخبار العدول حتى ليجرى على قلمه أنهم معصومون عن الكذب ما داموا عدولا، فيقول فى مناقشة أقوال مخالفيه.

«فإن قالوا يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الأخبار الشرعية التى قالها رسول الله ﷺ معصومون فى نقلها، وأن كل واحد منهم معصوم فى نقله من تعمد الكذب ووقوع الوهم فيه. قلنا لهم: نعم هكذا نقول، وبهذا نقطع ونبُت، وكل عدل روى خبرا قاله رسول الله ﷺ فى الدين أو فعله عليه السلام فذلك الراوى معصوم من تعمد الكذب، مقطوع بذلك عند الله تعالى ومن جواز الوهم عليه إلا ببيان وارد [2]»

ولا شك أن هذا لايخلو من مغالاة فى تقدير رواة أحاديث الآحاد، ولكن دفعه إلى ذلك اعتقاده سلامة الشريعة فى نقلها من أن يدخل نقلها وهم أو تعمد كذب:

٢٢١ — وابن حزم فى كتاباته الاسلامية عموما، ينهج فى الاستدلال منهاج الجدل، يناقش الآراء فيسرد أدلة الخصم دليلا دليلا، ثم يناقش هذه الأدلة، مبينا بطلانها وبعدها عن الأصول فى نظره، ويسرد من الحجج ما يثبت دعواه

(١) الاحكام ج ١ ص ١٤ (٢) الاحكام ج ١ ص ١٣٠

ويبطل دعواهم ، ثم ينتقل إلى مرتبة ثانية من مراتب الجدل ، وهو إبطال أقوال خصومه من أقوالهم ، فيسلك مسلك الإلزام والإفحام ، بعد أن سلك مسلك الحجة والبرهان .

وان العلماء من القديم فريقان : فريق كان يبيح الجدل دفاعا عن الحق ، وذوداً عن حياضه ، ويظهر أن الإمام أبا حنيفة والإمام الشافعى كانا من هذا القبيل ، ولذلك أثرت عنهم مناظرات قيمة كانوا يفحمون بها مجادليهم .

والفريق الثانى : ما كان يسوغ الجدل فى الدين ، لأن الجدل يذهب بالحقائق ، ويتبدد الإيمان بالحق فى وسط جدال المجادلين ، ونزاع المتنازعين ؛ ويرى ذلك الفريق أنه فى وسط الشد والجذب الذى يكون فى المناظرات تتمزق الحقيقة ، ويرى ذلك الفريق أيضاً أنه كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص من دين محمد ؛ وعلى رأس هذا الفريق الإمام مالك رضى الله عنه .

ولأن ابن حزم كان من الفريق الذى سوغ الجدل ، بل أوجبه نذكر رأيه فى الجدل ومناهجه فيه .

٣ — الجدل عند ابن حزم

٢٢٢ — يفصل بعض العلماء بين الجدل والمناظرة بأن المناظرة هى تبادل وجهات النظر لطلب الحق والوصول إليه ، وبأن الجدل يقصد به المغالبة والسبق والإفحام والإلزام ، لا مجرد طلب الحق والاستدلال له .

هذا هو اصطلاح بعض العلماء ، ولكن ابن حزم كما يبدو من كتابته فى الجدل يعتبر كلمة الجدل عامة تشمل تبادل النظر لطلب الحق ، وتشمل التمويه وتلبيس الحق بالباطل ، كما تشمل الإفحام والإلزام بالحق أو بالباطل .

ولذا يقسم ابن حزم الجدال إلى قسمين : أحدهما ، ممدوح مأمور به ، واجب الأداء لمن يكون قادراً عليه إحقاقا للحق ، وإقامة للحجة الاسلامية ، وهو الذى

أمر الله سبحانه وتعالى به فى قوله تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم » فأمر عز وجل بإيجاب المناظرة فى رفق وإنصاف فى الجدال وترك للتعسف والبذاء ، والاستطالة إلا على من بدأ بشىء من ذلك[١]»

والقسم الثانى من الجدل هو الجدل المذموم ، وهو الذى يجادل فيه المجادل من غير علم ولا حجة ، أو يجادل بعد أن ظهر الدليل واستقامت الحجة ؛ ولذلك يقسم الجدل المذموم إلى قسمين ، فيقول :

« المذموم وجهان أحدهما من جادل بغير علم ، والثانى من جادل ناصراً للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق ، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم : «ألم تر إلى الذين يجادلون فى آيات الله أنى يصرفون » وقوله تعالى : « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ، ويتبع كل شيطان مريد » وبقوله تعالى « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » وبقوله تعالى « ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا ، فلا يغررك تقلبهم فى البلاد ، كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم ، وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ، فأخذتهم فكيف كان عقاب » فبين تعالى كما ترى أن الجدال المحرم هو الجدال الذى يجادل به لينصر الباطل ، ويبطل الحق بغير علم »[٢] .

٢٢٣ — أوجب ابن حزم الجدل اذا كان من عالم بالحق وأوجه الاستدلال وطرق الاثبات ما دام يطلب الحق ولا يبغى سواه، لأن ذلك النوع من الجدل من قبيل اقامة حجة الله تعالى ، ومن قبيل تبليغ رسالات الرسل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولذا حاج ابراهيم الطاغية ، وناقشه بأقوى طرائق الاستدلال والافحام لنصرة الحق ، واقرأ قوله تعالى :

(١) الإحكام ج ١ ص ٢١
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤

« ألم تر إلى الذى حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك ، إذ قال ابراهيم ربى الذى يحي ويميت ، قال أنا أحي وأميت، قال ابراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق، فأت بها من المغرب ، فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الظالمين» .

وان ابن حزم يعتبر ذلك النوع من الجدل ، وهو المحمود الذى يقصد به رفع الحق عن بينة وسلطان مبين- من الجهاد فى سبيل الله ، اذ به تكون كلمة الله هى العليا ، ويروى فى ذلك قول النبي ﷺ : «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم ، ويقول فى التعليق عليه : « فهذا الحديث فى غاية الصحة ، وفيه الأمر بالمناظرة وايجابها كإيجاب الجهاد والنفقة فى سبيل الله » [١] .

٢٢٤ — ويثبت ابن حزم وجوب الجدال المحمود بعمل الصحابة ، فقد تحاج المهاجرون والأنصار وسائر الصحابة رضوان الله عليهم ، وحاج ابن عباس الخوارج بأمر على رضى الله عنه ، وما أنكر قط أحد من الصحابة الجدال فى طلب الحق، ثم يقول رضى الله عنه : « لا أضعف ممن يروم إبطال الجدال بالجدال ، ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج ، ويتكلف فساد المناظرة ، لأنه مقر على نفسه بأنه يأتى الباطل ؛ لأن حجته هى بعض الحجج التى يريد إبطال جملتها وهذه طريق لا يركبها إلا جاهل ضعيف ، أو معاند سخيف ، والجدال الذى ندعو إليه هو طلب الحق ونصره ، وإزهاق الباطل وتبيينه ، فمن طلب الحق ، وأنكر هدم الباطل فقد ألحد ، وهو من أهل الباطل حقاً . والخصام بالباطل هو اللدد الذى قال فيه عليه السلام : « أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم[٢] » .

٢٢٥ — ولماذا يدافع ابن حزم ذلك الدفاع عن الجدل والمجادلين ، حتى إنه ليعتبر من لم يجادل فى الدفاع عن الدين ، ويثبط المجادلين من الملحدين ، لأنه بتثبيطه للمجادلين يروج للباطل ؟ .

(١) الكتاب المذكور ص ٢٦

(٢) الإحكام ج ١ ص ٢٧

يظهر لى أن السبب فى دفاع ابن حزم عن الجدل المجرد واعتباره واجباً لا يسوغ التفريط فيه إلا من مفرط فى دينه أنه هو نفسه كان من المجادلين الممتازين، وأن المالكيين الذين عاصروه كانوا إذا أفلج عليهم فى الجدل. اعتصموا بادعاء أنه رجل جدلى ، وأن فوزه ليس للحق ، وإنما فوزه بتمويهه أو لقوة جدله، ثم حملوا على الجدل متتبعين فى ذلك قول إمام دار الهجرة مالك ، من أنه كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما نزل به جبريل على محمد ﷺ .

وإن كتبه كلها تشهد بأنه رجل جدل عنيف ، ومعاصروه من العلماء كانوا يعرفون فيه ذلك ، حتى قبل أن يعانفهم ويغاضبهم فانه فى كتابه طوق الحمامة يذكر مناقشته لبعض علماء القيروان أيام وجوده بها ، فيذكر قولهم له انه جدلى . فلقد قال له أبو عبد الله محمد بن كليب وكان طويل اللسان متقصّفاً للسؤال فى كل فن « أنت رجل جدل ولا جدل فى الحب يلتفت اليه » .

لقد كانوا يصفونه بذلك الوصف قبل أن يشنوا عليه الغارة ، ثم اعتبروا ذلك الوصف منقصة له بعد أن أثاروا عليه حرباً عواناً ، فأخذ ابن حزم يرد أقوالهم ، ويبين لهم أن الجدل المحمود أمر لا بد منه ؛ ولا مناص لمتدين من القيام بحقه ؛ لأنه من تبليغ الرسالة المحمدية ، ولأنه من الدفاع عن الإسلام والذود عن حياضه كما ذكرنا .

كان ابن حزم رجلا جدلياً ، وله منهاج خاص فى جدله ؛ وإنه لمن الواجب علينا أن نتكلم فى جدله ، ومنهاجه فى ذلك فى الجدل .

منهاجه فى الجدل

٢٢٦ — وأول وصف لمنهاجه أنه فى الجملة كان مخاصاً فى طلبه الحق، ولا يبغى بجدله الغلب المجرد ، ولا لاستطالة بلسانه أو قلمه ، أو احتياز المجالس والسيطرة عليها ، إنما كان يقصد طلب الحق لذات الحق فى نظره ، وتحرير القول فى دين الله ، ولقد صرح هو بذلك ، وأنه مستعد لترك ما يقول إلى غيره إن تبين له وجه الصواب فيما يقوله مخالفه ، فإن طالب الحق لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون ، ولذا يقول بعد أن ساق الآيات التى تدل على طلب الجدل المحمود .

« قد علمنا تعالى فى هذه الآيات وجوه الإنصاف الذى هو غاية العدل فى المناظرة ، وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله ، وهكذا نقول نحن اتباعا لربنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا لا شكا فيها ، ولا خوفاً منا — أن يأتينا أحد بما يفسدها ، ولكن ثقة منا بأنه لا يأتى أحد بما يعارضها أبداً ، لأننا ولله الحمد أهل التخليص والبحث وقطع العمر فى طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة ، قبل اعتقاد مدلولاتها ، حتى وفقنا — ولله الحمد — على ما ثلج به اليقين ، وتركنا أهل الجهل والتقليد فى ريبهم يترددون ، وكذلك نقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن ، فنقول مجدين مقرين إن وجدنا أهدى منه اتبعناه ، وتركنا ما نحن عليه [1] » .

٢٢٧ — هذا كلام ابن حزم الذى يدل على إخلاصه فى جدله وطلبه للحق ، وأنه لا يبغى به الغلب ، ولكن يبغى به نصر الحق المجرد ، ويبدى أنه مستعد لترك قوله إلى قول غيره ، إن رأى عند غيره الحق السائغ الذى لا يشوبه باطل ، وإن هذا يدل على إخلاصه فى جدله فى الجملة ، ولكن كلامه الذى نقلناه كما يدل

---

(١) الإحكام ج ١ ص ٢٠

على إخلاصه يدل أيضاً على أن قلبه لايتسع بسهولة لقبول كلام غيره ، وإن كان يصرح باستعداده لذلك فى الجملة ، ولقد دل على صعوبة تغيير رأيه أمران جاءا فى كلامه — أولهما — أنه لا يشك فى آرائه بأى نوع من الشك ، وأنه يعتقد أنه لا حجة مطلقاً عند خصومه ، فهو يجادل وقد سبق الجدل إيمان بأنه لا حجة لغيره ، وإن سبق ذلك يصعب قبول كلام غيره ؛ إذ أن قبول آراء غيره يجب أن يكون فى النفس منفذ لقبولها ، وقد سد كل أبواب الوصول إلى قلبه، بحكمه الجازم بصحة مذهبه ، وبيقينه بأنه لادليل عند مخالفيه ، فلكى يصل رأى مخالفه اليه لا بد من اجتياز عقبتين (إحداهما) اعتقاده أن أقوال خصومه باطلة ، ولا حجة لهم ، (والثانية) اعتقاده أن كلامه حق لا مجال للشك فيه .

وإن هذا بلا شك نقص فى جدل ابن حزم لا يعفيه من الملامة إخلاصه ، بل إنه مما ينقص الإخلاص ذلك التعصب الشديد لفكره ومذهبه ، فإن التعصب يسد المنافذ للوصول إلى الحق المجرد ، وإن ذلك بلا ريب يضعف الإخلاص إذ بدل أن يكون الإخلاص للحق لذات الحق ، يكون الإخلاص للحق على على مقتضى تفكيره هو . وإنك لتجد الفارق جوهريا بين ابن حزم وشيخ الفقهاء أبى حنيفة الذى اشتهر بالجدل حين سئل عن آرائه ، إذ قال له قائل أهذا الذى انتهيت إليه هو الحق الذى لا ريب فيه ؟ فقال شيخ الفقهاء : لا أدرى لعله الباطل الذى لا شك فيه . وإن الفقهاء المذهبيين يقررون أن مذهبهم صواب لا يحتمل الخطأ ، ومذهب غيرهم خطأ يحتمل الصواب ، فأدخلوا الاحتمال فى قولهم وقول مخالفيهم ، أما ابن حزم فلم يدخل احتمال الخطأ فى قوله ، ولا احتمال الصواب فى قول مخالفه ، فكان لهذا متعصباً ، وسد طريق التغيير على نفسه ، وإن هذا بلا شك يعكر إخلاصه فى طلب الحق .

الأمر الثانى — الذى صعب على ابن حزم تغيير رأيه الذى اختاره ، اعتقاده أن الظاهرية أهل البحث وتخليص الحقائق ، وأنهم قضوا العمر فى طلب تصحيح

الحجة ، واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد المدلول ، أى الإيمان بمصادر الحق ، قبل أن يقرروا شيئاً فى شأنه أى أنهم يتبعون الدليل ولا يكونون آراءهم قبل أن يرجعوا إلى الدليل .

إن ذلك الاعتقاد جعل ابن حزم ينظر من عل إلى غيره ، فهو ينظر إلى آراء نفسه نظرة إكبار ، ولا ينظر إلى آراء غيره نظرة مثلها ، فإنه لكى يتقبل الإنسان رأى غيره بيسر وسهولة يجب أن يفرض أن مجادله نظير له ، فإذا فرض النقص فى مخالفه والكمال فيه لم يكن من السهل أن تصل إلى قلبه آراء ذلك المخالف ، فإن الآراء كالأشخاص يصعب أن ترتقى من المنخفض الى المرتفع عنها ، فالارتفاع صعب المرتقى ، والانخفاض سهل .

٢٢٨ — ننتهى من هذا الى أن ابن حزم رضى الله عنه كان مخلصاً فى طلب الدين اخلاصاً مطلقاً ، وكان فى جدله مخلصاً فى الجملة على تعصب شديد لفكرته ، صعبت عليه أن تصل اليه آراء غيره .

ولذلك نقول انه لم يكن فى جدله أو مناظراته ينظر الى المسألة نظرة موضوعية ، يطرح فيها أفكاره لكى يصل مع من يجادله إلى الحق فى القضية ، لأن الأمر أمر دين ، فلا بد أن يسود التجرد للحق كل دراساته ، بل إنه فى جدله ينظر دائما النظرة الجانبية ، فنظره دائما فى جدله هو النظر المتحيز ، لا نظر الباحث الفاحص ، وإن ذلك بلا شك عيب فى جدله ، ولعله من الأسباب التى دفعت العلماء إلى النفرة منه ، فوق ما فى الآراء نفسها من مخالفة لمألوفهم ، وهجوم على تفكيرهم ، وقد كان لا يتحرج من إظهار العلو الذى أشرنا إليه ، فكان ما كان من النفرة الشديدة بينه وبين كثير من معاصريه .

٢٢٩ — هذان وصفان متلازمان قد سادا مناقشة ابن حزم ، تكشفان عن باعث المناقشة والشكل الفكرى الذى يسيطر على المناقشة من جانبه ، فقد كان جدله الغرض منه نصر آرائه ، وإن كان مخلصا فى الإيمان بها ، واعتقاده أنها

الحق الذى لا شك فيه؛ وإنه لينظر إليها دائما نظر المتحيز لها الباحث عن حجج لتأييدها فوق الأدلة التى هدته اليها ، وانا اذا قلنا ان ذلك عيب فى جدله ، فإنما نعيبه فقط فى جدله مع المعاصرين له من علماء المسلمين . ومناقشة آراء الفقهاء الذين لم يعرفوا بانحراف فى تفكيرهم ، أما فى مناقشته مع المخالفين من غير المسلمين وجدله معهم ، فإننا بلا شك نعتقد أن ذلك من كمال جدله لا من نقصه ، ومن أسباب سلامته ، لا من عيوبه ، لأنه فى هذه الحال يدافع عن الإسلام ، والإسلام حق ، وغيره ليس كذلك فما كان يسوغ لنا وهو يدافع عن الاسلام ضد المهاجمين له من أهل الديانات الأخرى ، أو المنحرفين من الزنادقة — أن نفرض أن عند هؤلاء حقا يطلبونه ، أو يعلنونه ؛ لأن هؤلاء يريدون تشويه الحقائق الاسلامية ، أو افساد عقيدة المسلمين أو بث أفكار فاسدة بينهم ، اذ هم لا يرجون للإسلام وقاراً ، ولا يألونه الا خبالا ، فهدم اخوانهم أمر محمود ، والتحيز لأقواله التى هى حقيقة الاسلام أمر يوجبه الدين ، ويلزم به الايمان الصادق .

٢٣٠ — وابن حزم فى مناقشته مع غير المسلمين وصد هجومهم عن الإسلام كان مسلكه غير مسلكه مع علماء المسلمين من حيث أصل الاستدلال ، لا من حيث شكل المناقشة ، فقد كان شكل المناقشة من حيث التعبير واحداً تقريباً .

لقد كان يعتمد فى مناقشة الفلاسفة على العقل المجرد ، فهو فى إبطاله أقوالهم فى أن العالم صدر عن الله صدور العلة عن المعلول — اعتمد على البدهيات العقلية المجردة التى ترد إليها المقدمات المنطقية العقلية وفى مناقشاته اليهود والنصارى قد اعتمد على بدهيات العقول ، وسلك سبيل الإلزام لإفحامهم وإلزامهم بنصوص محترمة عندهم ، ثم يثبت بطلان بعض عقائدهم بالأدلة العقلية . وإنه لا يكتفى بالدفاع عن الإسلام ، بل ينتقل إلى الهجوم ، فيحلل نصوص التوراة بتحليل الخبير العالم بموارد هذه النصوص ومصادرها ، ويشرح أخبارهم وأحوالهم فى استقصاء دقيق عام .

فمثلا ينكر على اليهود إبطال بعضهم للنسخ ، وما جاء فى توراتهم من جواز البداء على الله تعالى ، فينقل عنها أن الله تعالى قال لموسى : « سأهلك هذه الأمة ، وأقدمك على أمة أخرى عظيمة ، فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى فى ألا يفعل حتى أجابه وأمسك عنهم[1] » ثم يقول : « وهذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان على الله تعالى » .

هذه إشارة صغيرة ، ومن أراد أن يعرف مناقشته لأقوال الفلاسفة واليهود والنصارى ، فليرجع إلى الجزء الأول والثانى من الفصل فإنه مملوء بالكثير ، وهو صورة واضحة لعلم ابن حزم بالملل والنحل ، وأخبارها .

٢٣١ — هذه إشارة إلى مناقشته لأقوال غير المسلمين . أما مناقشته لأقوال علماء المسلمين من الفرق وأصحاب المذاهب ، والمقلدين لها ، فقد كان لها منهاجان ؛ لأنها نوعان يختلف كل نوع باختلاف منهاجه ، فالفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج يناقش أقوالهم معتمداً فى استدلاله على أصول غير الأصول التى يعتمد عليها فى مناقشة أقوال الفقهاء والمحدثين .

فالفرق المختلفة كالمعتزلة نجده فى مناقشتها يعتمد كثيراً على العقل ؛ لأنهم تصدوا لمسائل عقلية كإرادة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته ؛ وكصفات الله تعالى ، وكونها شيئاً غير الذات ، أو كونها هى والذات شيئاً واحداً ، فهو يناقش هذه المسائل مناقشة عقليـة ، ويحاول أن يرد ما يدعيه إلى أصل بدهى ، ويرد ما يَدّعى خلافه إلى أقوال غير إسلامية ، وهو فى أثناء ذلك يشدد فى القول شأنه دائماً .

فمثلا يستنكر أشد الاستنكار قول من يدعى أن الله سبحانه وتعالى عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وهو قول الأشاعرة ، ويقول فى رده : « وهذا قول لا يحتاج فى

---

(١) الفصل جـ ١ ص ١٠١ والبداء معناه أن يغير الله سبحانه إرادته لتغير علمه ، والأمة التى توعد الله بإهلاكها هى بنو إسرائيل .

رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد ، وإبطال للتوحيد ، لأنه إذا كان مع الله شيء غيره لم يزل معه ، فقد بطل أن يكون الله تعالى وحده ، بل صار له شريك فى أنه لم يزل ، وهذا كفر مجرد ، ونصرانية محضة مع أنها دعوى بلا دليل أصلا ، وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة بعد الثلاثمائة عام[١] وترك للإجماع المتيقن ، وقد قلت لبعضهم : إذا قلتم إنه لم يزل مع الله تعالى شيء آخر هو غيره وخلافه ، فلماذا أنكرتم على النصارى فى قولهم « إن الله ثالث ثلاثة[٢] » .

وهكذا هو يناقش هؤلاء مناقشة عقلية ، ولكن يردها إلى الأصل المتفق عليه بين المسلمين وهو الوحدانية ، وهو يزعم أنهم بقولهم علم الله غير ذاته قد ضاهوا قول النصارى ، وتلك هى المغالاة التى سنجدها فى كل مناقشاته .

٢٣٢ — هذه إشارة إلى بعض مناقشته لأقوال الفرق الكلامية ، أما مناقشته لأقوال الفقهاء والمحدثين فإنها نوع آخر ، عمل العقل فيها محدود ، وليس بكثير ، فلا يعتمد على العقل المجرد فى مناقشته هـــذه الآراء ، بل يعتمد على النصوص والآثار وقواعد الاستنباط الفقهاء ، وتراه فى هذه الدراسة ومناقشة الأقوال المختلفة يرسل إليك أرسالا من الفكر الإسلامى من الأحاديث النبوية ، والآيات القرآنية وان ابن حزم يبتدى فى مناقشته لأقوال مخالفيه ، بعرض الأمر موضوع الخلاف يعرضه فى صورة واضحة نيرة محرراً موضع النزاع فى دقة ، حتى لا يكون للإبهام موضع ، وكأنه فى هذا يرى رأى سقراط وهو أن تحرير موضع النزاع يذهب الخلاف ، وان كان الخلاف قد تفاقم .

واذا حرر موضع النزاع ساق حجة المخالف له نيرة واضحة أيضا ، وأحيانا يفصلها تفصيلا وأحياناً يوجز فى سياقه لها ، ولا يفصل القول فيها ، ولكنه فى اجماله وتفصيله لا يترك حجة يمكن أن تقال .

---

(١) يقصد بهذا القول الأشاعرة فيرميهم بالكفر ولا حول ولا قوة الا بالله .

(٢) الفصل ج ٢ ص ١٣٥ .

وإذا بين ذلك أخذ يفند هـذه الحجج فى عنف فى أكثر الأحيان ، وبعد ذلك التفنيد يسوق حججه فى هذا الموضوع ، وفى بعض الأحوال القليلة يقدم الإثبات على التفنيد بأن يقدم الحجج الذى يبنى عليها رأيه على تفنيد أقوال مخالفيه .

وهو فى تفنيده لأقوال مخالفة يعمد مع الرد الايجابى الذى يعتمد على أصول دينية ثابتة عنده — إلى طريق الإفحام والإلزام ، فيرد أقوال المخالف بمناقضتها لأقوال أخرى قد قررها المخالف فى غير هذا الموضع ، وكل ذلك فى دائرة اعتقاد ابن حزم وظنه .

وإن ابن حزم فى مناقشته لأقوال مخالفيه قد يسلك فى أحيـان كثيرة غير ما سبق ، فينثر أدلة الخصوم نثرا ، ولا يجمعها ويرد عليها ، بل يأتى بالدليل ، ثم يفنده ، وبالدليل الثانى ثم يفنده ، وهكذا ، ثم يثبت بعد ذلك حجته ، كما فعل فى مناقشته أقوال من قالوا بوجوب تحريم ما هو مشتبه سدا للذرائع (١) .

ولا شك أن الطريق الأول أقوم ، وكان يسلك الطريق الثانى إذا كان للمخالف دليل رئيسى ، وأدلة أخرى تكون له كالردء والمعين ، وليست العماد الذى بنى عليه الحكم ، وهذا هو الكثير .

٢٣٣ — ولنذكر مناقشته فى موضوع تكون نموذجا لغيرها ، وإن هذا الموضوع الذى نختاره هو من مما اختص به نظر ابن حزم الظاهرى ، وهو الاستنباط بالرأى فابن حزم يمنعه ، وجمهور المسلمين يقرره ، ونراه يبتدى بذكر حجة الذين يستنبطون بالرأى ، فيقول :

« وأما الرأى فإنهم احتجوا فى تصويب القول به بقول الله عز وجل « وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله » وبقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ومن الحديث بالأثر الصحيح فى مشاورة النبى ﷺ والمسلمين فيما يعملون به لوقت الصلاة قبل نزول الآذان ، فقال بعضهم نار ، وقال بعضهم ، ناقوس ، . . . وبما روى عن الزهرى من حديث مشاورة النبى ﷺ أصحابه فى

(١) الأحكام جـ ٦ ص ٢ الى ١٦

القتال يوم الحديبية . قال الزهرى ، فكان أبو هريرة يقول : « ما رأيت أحداً قط أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ وبما روى عن عبد الرحمن بن أبى حسين قال سئل رسول الله ﷺ عن الحزم فقال : « تستشير الرجل ذا الرأى، ثم تمضى إلى ما أمرك به ، وبما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه قال: « جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله ﷺ ، فقال لى يا عمرو ، اقض بينهما ، فقلت : أنت أولى منى بذلك يا نبى الله ، قال : وإن كان . قلت : على ماذا أقضى؟ فقال : إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات ، وإن اجتهدت وأخطأت فلك حسنة » . وبما روى أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : كيف تقضى إذا عرض لك القضاء ؟ قال: أقضى بكتاب الله عز وجل قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم تجد فى سنة رسول الله ، ولا فى كتاب الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله » وبما روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : « قلت يارسول الله ، الأمر ينزل بيننا لم ينزل فيه قرآن ، ولم يمض فيه منك سنة ؟ قال : اجمعوا له العالمين ، أو قال العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد[1] » .

وهكذا يسترسل أبو محمد فى ذكر أدلة الذين أجازوا الاستنباط بالرأى. ثم يعقب على ذلك بنقض هذا الذى ساقه بياناً لرأيهم بعد أن ساق هذا وغيره مما لا نجد المجال هنا متسعاً لذكره :

« هذا كل ما موهوا به . ما نعلم لهم شيئاً غيره ولا حجة لهم فى شيء منه» ثم يأخذها دليلا دليلا » فيرد الاستدلال بآيات الشورى ، وهى قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر ، وأمرهم شورى بينهم » وكذلك أحاديث الشورى ،

(١) الإحكام ج ٦ ص ٢٥ ، ٢٦ . وقد اختصرنا الأسانيد .

فيقول إن موضوع ذلك ليس شرع الدين ، وإنما هو أمور الدنيا ، فما كانت الصلاة وأحكامها ، والزكاة وفروعها والفرائض وأصحابها مما يعرف بالشورى ، ثم يقول بعد ذلك : « كيف يسع مسلما أن يخطر هذا الجنون بباله مع قول الله عز وجل : « واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم فى كثير من الأمر لعنتم ... أم كيف يدخل فى عقل ذى عقل أن النبى ﷺ تجب عليه طاعة أصحابه ، هذا هو الكفر المحض ، والسخف البين . . . ثم إن وجوه الحمق فى هذه المقالة بادية ! ليت شعرى كيف كان يكون الأمر لو اختلفوا عليه فى الشرع ؟ ... »

ويختم رده لهذا الدليل بقوله :

« فصح يقينا أن الذى أمره تعالى بمشاورتهم فيه ، وغبطهم بأن يكون أمرهم شورى بينهم ، إنما هو فيما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاءوا فقط ، فيشاورهم من يولى على بنى فلان ، وأى الطرق إلى من يغزو من القبائل أقصد وأسهل » .

وكذلك رَدَّ الاستدلال بكل الأحاديث الدالة على المشورة ، وبعضها لم يرو بسند متصل ، والأحاديث الأخرى أكثرها فى اسنادها ضعف فى نظره ، وأما حديث معاذ ، وهو أقوى ما فى الباب ، فيقول فيه :

« وأما حديث معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه ، وذلك أنه لم يرد قط إلا من طريق الحـــارث بن عمرو وهو مجهول لايدرى أحد من هو .. ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم ، ثم لم يعرف قط فى عصر الصحابة ، ولا ذكره أحد منهم ، ثم لم يعرفه أحد قط فى عصر التابعين ، حتى أخذه أبو عون وحده عمن لايدرى من هو ، فلما وجده أصحاب الرأى عند شعبة طاروا به كل مطار ، وأشاعوه فى الدنيا ، وهو لا أصل له » .

على أنه لا يكتفى بهذا الرد ، بل يفرض الصحة ، ويفسر كلمة اجتهد رأيى بأن معناها استنفذ جهدى حتى أرى الحق فى القرآن والسنة ، ولا أزال أطلب ذلك أبدا وفى هذا نظر سنبينه فى موضعه

ثم لا يكتفى بهذا الرد ، بل يسلك مسلك الإفحام ، فيقرر أن الذين قبلوا

الرأى لم يأخذوا بهذا الحديث ، إذ مقتضاه ألا يؤخذ بسنة حيث كان نص من كتاب الله ، بل هم يتركون النص القرآنى لرواية صحيحة أحياناً ، أو يقيدون النص القرآن بها »(١) وبذلك ينتقل من رد الاستدلال إلى الإفحام والإلزام .

٢٣٤ — بعد نقض أدلة الخصم دليلا ، دليلا فى نظره ، وبعد أن يسلك طريق الإفحام والإلزام يتجه إلى إثبات رأيه بالأدلة ، فيسوق طائفة كبيرة من الأحاديث الدالة على ذم الرأى ، مثل قوله ﷺ : ومن قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ، ثم ينقل عن الصحابة ما يدل على ذم الرأى، والقول به فى دين الله، وبعد أن يورد طائفة من أقوال أصحاب رسول الله فى ذلك يقول: « ولسنا نوردها احتجاجا بها ؛ إذ لا حجة إلا فى رسول الله ﷺ أو فى إجماع متيقن لا خلاف فيه ، وإنما نوردها لنلزمهم ما أرادوا إلزامنا ، وهو لازم لهم ؛ لأنهم يحتجون بمثله ، ومن جعل شيئاً حجة فى مكان ما لزمه أن يجعله حجة فى كل مكان وإلا فهو متناقض متحكم فى الدين بلا دليل »(٢) .

ولا نريد أن نسترسل فى بيان حججه فى هذا المقام . فإن لذلك موضعه من دراستنا إن شاء الله تعالى .

٢٣٥ — هذه صورة من مناقشة ابن حزم لآراء مخالفيه وهى بشكل عام صورة من جدله بعد أن اشتدت المعركة بينه وبين علماء عصره ، وقد وجدنا العبارات العنيفة التى يناقش بها آراء المخالفين ، من مثل كلمة السخف ، وكلمة الجنون ، وكلمة الحمق ، وكلمة الجهل ، وغير ذلك من العبارات النابية القاسية التى يصك بها مخالفيه صك الجندل ، كما ذكر ابن حيان ، وإذا كان ما ساقه من حجج وبراهين له قيمته من ناحية قوة الاستدلال أحيانا ، فإنه بلا شك يغض من قيمته أن

---

(١) الإحكام جـ ٦ ص ٣٠ — إلى ٣٧ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٤١ .

تكون تلك العبارات مجاورة له فى البيان ، ونحن لا نشك فى أنه لو خلت كتبه منها لزادت تقديرا فوق تقدير .

وإن من الحق علينا ، وقد تكلمنا فى شكل جدله وشكل مناقشاته أن نتكلم فى أسلوبه .

٤ — أسلوب ابن حزم

٢٣٦ — يغلب على أسلوب ابن حزم الاطناب ، بدل الايجاز ، فهو لا يكتفى إلا بالقول المسهب ، وربما كرر بعض معانيه ، فيردد القول فى كل مكان احتاج إليه ، وكذا لا مانع من أن يذكر المعنى الواحد فى كتاب واحد فى مواضع كثيرة منه ، فإنه إذا كان معنى من المعانى مقدمة لباب آخر غير الذى كتب فيه لا يكتفى بالاشارة إليه ، بل يلخصه فى هذا المقام .

ولذلك الإطناب جاءت كتبه بينة واضحة ، لا إغلاق فيها ، ولا إبهام ، بل المعانى فيها ضاحية مكشوفة قريبة ، وإن غاص هو فى البحث عنها ، والوصول إليها .

وإنه لهذا الاطناب يثبت المعانى التى يقصد إليها فى قلب القارىء ، وإنه ليعتمد على ذلك التكرار فى تثبيتها ، وتوثيقها ، ومثله فى ذلك مثل الخطيب الذى يكرر معانيه التى يريد تقويتها ، ليكون لها مجرى فى نفس السامع ، من غير أن يكون التكرار مملا ولا ذاهباً برونق القول وجمال التعبير .

٢٣٧ — ومن الحق علينا فى هذا المقام أن نقول إن ابن حزم له نوعان من الأسلوب ، أحدهما الأسلوب العلمى الذى دون به كتبه ، والثانى أسلوب أدبى ، هو من النثر الفنى المستقيم .

ومن الواجب أن نشير إلى أسلوبه الأدبى ، وكان علينا أن نشير إلى شعره لولا أن مثل هذا الكتاب العلمى لا يتسع لبيان منهاجه الشعرى ، ومرتبته بين

الشعراء ، ولكنه قد يتسع للإشارة إلى نثره الفنى فنشير إليه ، ثم لنقبض قبضة من شعره تدل على سواه .

يقصد بالنثر الفنى ما يقابل الأسلوب العلمى مما يكتبه الكاتب يقصد فيه إلى الصور البيانية التى تتكون من مجموع القطعة الأدبية مع جمال فى العبارة ، ولطف فى الاشارة ، وهكذا مما يدخل فى تكوينه الفن الأدبى والذوق للفظ والمعنى معا .

٢٣٨ — ولابن حزم نثر ، بلغ أعلى درجات الجودة من حيث اللفظ والأسلوب والمعانى، والألفاظ المفردة فيه منتقاة انتقاء رائقاً ، بحيث تكون كل كلمة متآخية مع أختها ولها جرس حلو يتفق مع موضوعها ، والأسلوب متماسك رصين سهل يعد من قبيل السهل الممتنع الذى لا عوج فيه ، ولا اضطراب فى موسيقاه ، ليس فيه تكلف واضح ، بل هو مسترسل ينساب بنغمات عذبة فى النفس ، وله مع هذا الأسلوب الرائع والألفاظ الصحيحة معانٍ تتآخى فتكون صوراً بيانية تغذى الخيال ، فتشع بأخيلة تتفق مع موضوع القول، وتذهب بالفكر فيها مذاهب.

وإنى أحسب أنه فى نثره الفنى كان خيراً من كثيرين من أدباء عصره ، لأن نثره كان حديث النفس يتصل بالنفس ، لا تكلف فيه ولا صناعة واضحة .

٢٣٩ — وقد وضح نثره الفنى فى رسالته طوق الحمامة ، وفى رسائل كتبها ، وإنا ننقل قطعة فى وصف روضة من طوق الحمامة ، فقد قال رضى الله عنه : « تنزهت أنا وجماعة من إخوانى من أهل الأدب والشرف إلى بستان لرجل من أصحابنا ، فجلنا ساعة ، ثم أفضى القعود إلى مكان دونه يُتَمنىَّ ، فتمددنا فى رياض أريضة ، وأرض عريضة ، للبصر فيها منفسح ، وللنفس لديها مسرح ، بين جداول تطرد كأباريق اللجين ، وأطيار تغرد ، تزرى بما أبدعه معبد والغريض ، وثمار مهدلة قد ذللت للأيدى ، ودنت للمتناول ، وظلال مظلة تلاحظنا الشمس من بينها ، فتتصور بين أيدينا كرقاع الشطرنج والثياب المدبجة ، وماء عذب يوجدك حقيقة طعم الحياة ، وأنهار متدفقة كبطون الحيات ، لها خرير يقوم ، ويهدأ

ونواوير مونقة مختلفة الألوان ، تصفقها الرياح الطيبة النسيم ، وهواء سجسج ، وأخلاق جلاس تفوق كل هذا . فى يوم ربيعى ذى شمس ظليلة ، تارة يغطيها الغيم الرقيق ، والمزن اللطيف ، وتارة تنجلى فهى كالعذراء خفرة ، والخردة الخجلة تتراءى لعاشقها من بين الأستار ، ثم تغيب فيها حذر عين مراقبة وكان بعضنا مطرقا كأنه يحادث آخر »[١] .

٢٤٠ — هذا وصف جميل لمنظر جميل لا يعلو كاتب إلى أجود منه ، وانظر إلى قوله فى وصف نفس جميلة وحسن رائع :

« ألِفْت فى أيام صباى ألفة المحبة جارية نشأت فى دارنا . . . وكانت غاية فى حسن وجهها وعقلها وعفافها ، وطهارتها وخفرها ودماثتها ، عديمة الهزل ، منيعة البذل ، بديعة البشر ، مسبلة الستر ، فقيدة الذام ، قليلة الكلام ، مغضوضة البصر ، شديدة الحذر ، نقية من العيوب ، دائمة القطوب ، حلوة الإعراض ، مطبوعة الانقباض ، مليحة الصدود ، رزينة العقود ، كثيرة الوقار ، مستلذة النفار ، لا توجه الأراجِىُّ نحوها ، ولا تقف المطامع عليها ، فوجهها جالب كل القلوب وحالها طارد من أمَّها ، تزدان فى المنع والبخل ، ما لا يزدان غيرها بالسماحة والبذل ، موقوفه على الجد فى أمرها غير راغبة فى اللهو ، على أنها كانت تحسن العود إحساناً جيداً ، فجنحت إليها وأحببتها حبا مفرطا شديدا ، فسعيت عامين أو نحوهما أن تجيبنى بكلمة ، وأسمع من فيها لفظة غير ما يقع فى الحديث الظاهر إلى كل سامع ، بأبلغ السعى ، فما وصلت من ذلك إلى شىء أكتبه »[٢] .

ألا ترى أيها القارىء الكريم أن فى هذا النثر البليغ البديع وصفاً لجمال الحسن وجمال النفس ، قد ازدان الجسم بالجمال ، وازدانت النفس بالعفاف ، فكان الجمال وكان الكمال .

---

(١) طوق الحمامة ص ٩٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٠٩ .

٢٤١ — وإنه لامانع من أن ننقل أبياتاً من شعره ، تتصل بحياته ، وشعوره نحو أهل عصره وإحساسه بعلمه ، فهو يقول مفتخراً .

أنا الشمس فى جو العلوم منيرة ولكن عيبي أن مطلعى الغرب
ولو أننى من جانب الشرق طالع لجد على ماضاع من ذكرى النهب
ولى نحو أكناف العراق صبابة ولا غرو أن يستوحش الكلف الصب
فإن ينزل الرحمن رحلى بينهم فحينئذ يبدو التأسف والكرب
هنالك يدرى أن للبعد غصة وأن كساد العلم آفته الغرب
فوا عجبا من غاب عنهم تشوقوا له ودنُوّ المرء من دراهم ذنب
وإن مكانا ضاق عنى اضيق على أنه فيح مذاهبه سُهْب
وإن رجالا ضيعونى لضيع ، وإن زمانا لم أنل خصبه سَغْبُ

ثم يقول :

ولكن لى فى يوسف خير أسْوَةٍ وليس على من بالنبى ائتسى ذنب
يقول وقال الحق والصدق إننى حفيظ عليم ما على صادق عتب (١)

٢٤٢ — هذه قبضة من نثر ابن حزم الفنى ، وقطعة صغيرة من شعره ، وهذه صورة من كتابته غير العلمية .

أما كتابته العلمية فإنها تمتاز بجودة الأسلوب من الناحية العربية ، فالألفاظ متآخية ، والأسلوب مستقيم من غير أن يخرج بها إلى ناحية غير المنهاج العلمى ، وهى كتابة واضحة لا لما اشتملت عليه من إطناب فقط كما بينا ، بل هى واضحة أيضا فى ذاتها ، ويرجع حينئذ وضوحها إلى ثلاثة أسباب :

---

(٣) الذخيرة لابن مسلم — القسم الأول — المجلد الأول ص ١٤٩ طبع كلية الآداب جامعة القاهرة .

أولها — إطنابه كما بينا ، فإن الإطناب جعل المعانى مكشوفة يجدها ملتمسها بأيسر كلفة ، وأقل مجهود .

وثانيها — استيلاؤه على المعانى التى يكتبها ، واستيعابه للموضوع ، فهو يكتب كتابة الفاهم الهاضم ، وإن تعقيد الكتابة يرجع إلى أحد أمرين : إما عجمة فى الكاتب، وإما عدم استيلاء على موضوع الكتابة ، وسوء هضم له ، وقد يكون من عدم فهم صحيح له ، وابن حزم لم يكن أعجمياً فى لسانه أو قلمه ، وكان مستوليا على موضوعه تمام الاستيلاء ، قد أخذ بكل أطرافه ، وسيطر على كل نواحيه .

السبب الثالث: فى وضوح كتابته حسن تقسيمها ، وحصر موضوعاتها ، وتجزئتها ، فهو لا يدخل فى موضوع ما ليس فيه ، ولا يدخل فى جزء من موضوع ما يكون جزءا من غيره ، ولا صلة له بما يتكلم فيه ، وإذا كانت فكرة تتعلق بموضوعين ذكرها فى الموضوعين بتفصيل فى أولها ذكرا ، وإجمال أو إشارة فى ثانيهما ذكرا ، وذلك ليكون كل موضوع قائماً بذاته واضحاً من غير أى تصعيب فى طلب الحصول أو التنقيب ، فأسلوب ابن حزم العلمى كنفسه وفكره ، وكلاهما مشرق واضح .

٢٤٣ — وإن أمراً قد اشتهر به وعرف عنه ، يجب الإشارة إليه هنا ، وهو عنفه فى كتب الخلاف التى كتبها ، فتعبيراته عن آراء غيره شديدة عنيفة مستهجنة ، أو كما عبر هو عنها لا تخلو من نزق ، كتكفير فى غير موضع تكفير ، ورمى بالسخف لمن لا يكون سخيفاً ، فما كان يتورع عن مثل هذه التعبيرات بالنسبة للأئمة الذين فتحوا عين الفقه .

ولا شك أن العبارات الشديدة كانت أحياناً تكون فى موضعها ، ولكن بلا شك هى تجاوزت فى أكثر الأحيان الحدود المعقولة ، ويبدو ذلك فى أثناء مناقشة بعض آرائه إن شاء الله تعالى .

وهنا يتساءل القارىء : ما الأسباب التى أدت إلى هذه الحدة ؟ ونحن نرى أن أموراً ثلاثة هى من هذه الأسباب .

أولا — ما ذكره من المرض الذى انتابه ، فقد نقلنا عنه ما ذكره من أنه أصابته علة شديدة ، تولد عنها فى نفسه ضجر وضيق خلق وقلة صبر ، ونزق وأنه أحس بتغير في طباعه على أثر هذه العلة[١] .

وإنه لا شك صادق فى الإخبار عن نفسه ، فهو أدرى بحاله ، ولكن هل نسند كل هذا العنف فى التعبير إلى تلك العلة فقط ؟ إنها سبب جوهرى ، ولكن ضيق الخلق إذا أصاب إنساناً لا تظهر آثاره إلا بمحركات تكشف حال الشخص فإذا لم تظهر هذه المحركات ، كانت النفس فى حال سكون ، ولذلك كان لا بد من سبب ثان مع هذا .

٢٤٤ — والسبب الثانى — هو سوء ما لاقاه من أهل عصره ، فهو قداتهم فى دينه ، وهُجر من قومه هجراً غير جميل ، وجافوه وآذوه وتجاهلوا قدره ، وحاولوا إخمال ذكره ، بل تجاوزوا الحد فأحرقوا ثمار فكره ، حرقوا كتبه علناً فى أشبيليه ، وإن ذلك ليخرج الحليم عن حلمه ، فكيف بمن أصيب بعلة أفقدته الحلم ، وولدت عنده ضيقاً وقلة صبر ، بل أورثته نزقاً ، كما قال عن نفسه .

إن ابن حزم رضى الله عنه كان ذا نفس تحس وتشعر وتألف وتؤلف ، فإذا أصيبت تلك النفس بالجفوة الشديدة كانت تلك علة نفسية فوق علته الجسيمة ، وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد ابتلاه بالمرض ، فقد ابتلاه أيضاً بجفوة الناس ، فتولد عن ذلك عنده وهو الأبىُّ ذو الشمم المحس بما وهبه الله سبحانه من مواهب علمية أن يخاطبهم بمثل هذه الجفوة ، فيخطئهم بأشد ألفاظ التخطئة من غير مبالاة ، بل تتجاوز به تلك الجفوة التى ولدوها — الحد ، فينال الأئمة الذين يقلدهم هؤلاء بألفاظ التخطئة من غير مبالاة أيضاً .

---

(١) مداواة النفوس ص ٥٥ .

إن الجفاء يدفع المتجافيين إلى القول الجاف ، فإذا كانوا قد رموه بالشذوذ وآذوه ، فإنهم يرميهم هم ومن يقلدونهم بكل ألفاظ التخطئة والسخف غير متحرج من إثم ، ولا متخوف من ملام ، فقد سبق لومهم ونكيرهم قوله ، فلا عتب لمستعتب ، وكذلك يدفع الجحود ، والرمى بالشذوذ من غير حجة ولا سلطان مبين .

٢٤٤ — والسبب الثالث — من أسباب عنفه فى كتب الخلاف — أن هذه الكتب كانت نتيجة لتهييج الذين حاربوه ورموه بالشذوذ ، فهى غرست وسقيت بماء من الحدة والجفوة ، فجاءت نتيجة لذلك حاملة أوصاف سببها ، والثمر دائماً من جنس الغرس ، ويتغذى من الماء الذى يتغذى منه الشجر ، ولقد صرح هو بذلك فقد نقلنا عنه أنه انتفع بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة ، فإنه قد تولد عن احتكاكه بمخالفيه أن توقد طبعه واحتدم خاطره ، وحمي فكره ، وتهيج نشاطه ، فكان ذلك سبباً إلى تأليف هذه الكتب ، وأنه لولا استثارتهم ساكنه ، ما انبعثت تلك الكتب المؤلفة [1] . .

إذن فكتب الخلاف هذه كانت ثمرة لتلك الاحتكاكات التى قامت بينه وبين مخالفيه وسماهم هو أهل الجهل ، فكانت مشتملة على كل مظاهر هذا الاحتكاك وثمراته من تلك العبارات العنيفة الشديدة .

٢٤٥ — هذا ما نراه بعض الأسباب فى حدته ، وإننا على ذلك نقسم كتبه إلى قسمين ، كتب قد ألفت قبل أن يصاب بهذه العلة التى أشار إليها ، وإنها خالية من كل عنف ، ولا ندرى الوقت الذى أصيب فيه بهذه العلة . وتاريخ كل كتاب ألف ، حتى نختبر ذلك السبب فيه ، ونستطيع بالظن الغالب أن نقول إن كتابه طوق الحمامة كتب قبل أن يصاب بهذه العلة ، فهو كتاب يظهر فيه البشر ، وقوة الحياة ، ولا تظهر فيه نفس مشوقة بأى ألم ، إلا ألم الاغتراب .

أما القسم الثانى فهو ما ألفه بعد أن أصيب بالمرض الذى ذكره ، وهذا القسم شعبتان (إحداهما) كتب ليست كتب خلاف بل هى تحليل مجرد أو تدوين تاريخ ،

(١) مداواة النفوس ص ٣١ .

وهذه الشعبة لا نجد فيها شيئا من التعابير العنيفة ، بل نجد فيها لفظاً غير جاف ، وأسلوباً غير عنيف ، وذلك مثل رسالة مداواة النفوس ، فهي رسالة رجل مجرب يهدى إلى الناس ثمرات فكره وتجاربه فى الأخلاق والسلوك .

والشعبة الثانية كتبه فى الخلاف وهى الكثيرة الباقية ، وفيها ذلك العنف ، لأنها قد توافرت فيها الأسباب التى تجعل عباراتها عنيفة جافة ، فقد صدرت بعد أن أصيب بالعلة التى أصابته ، وكتبت بعد الجفوة الشديدة بينه وبين علماء عصره ، وهى نتيجة أحتكاك أوجد احتداما ، فكانت من جنس سببها .

ومهما تكن عباراتها فهى خير كثير وخير عميم ، وكان من كمالها أن يسلم تعبيرها ، وسبحان من اختص بالكمال وحده ؛ إنه على ما يشاء قدير .

آراء ابن حزم

٢٤٦ — لابن حزم كما ذكرنا آفاق واسعة فهو قد كتب فى التاريخ وفى الفلسفة والمنطق ودرس قوانين الخطابة وله دراسات اسلامية فى العقائد والسياسة الاسلامية والفقه الاسلامية .

ولكن مع هذه الآفاق الواسعة تستطيع أن تقول إن الدراسات التى اشتهر بها ، وكونت شخصيته العلمية هى الدراسات الاسلامية ، فما ترفعه كتابته فى المنطق إلى مثل مقام ابن سينا والفارابى وابن رشد الذى جاء بعده ، ولا الغزالى الذى دخل فى الفلسفة وغاص فيها ، حتى قالوا: إنه لم يستطع أن يخرج منها بعد أن دخل فيها، فابن حزم وإن كان قد دخل العلوم العقلية ، فقد دخلها ليثقف عقله ، لا ليكون عالما فيها ، أو ليستبحر ويكون من رجالها ، فما غاص فى أجزائها كابن سينا ولا الفارابى ، ولا تعمق فى دراستها ليمزجها بالحقائق الإسلامية ،كما فعل الغزالى وابن رشد من بعده ، وإذا كان قد كون له بعض الآراء فى المناهج الفلسفية الخالصة فعلى هامش علومه لا فى صلبها ، أو مقدمة لدراساته ، وليست مقصودة لذاتها ، درسها على أنها ذريعة للمقصود ووسيلة إليه ، وإذا كان فى كتابه الذى كتبه فى المنطق ، وهو التقريب قد حاول أن يخالف أرسطو ، فلتأثره بالدراسات الاسلامية ، ولعقله الناقد دائما ، ومع ذلك فقد غلّطه الكثيرون فيما قال ، فقد جاء فى أخبار الحكماء للقفطى ما نصه :

« عنى بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه كتاب التقريب لحدود المنطق ، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية ، وجوامع شرعية ، وخالف أرسطو واضع هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط » [1] .

وإن القفطى إذ يقول فيه هذا القول يقول فى مقامه فى العلوم الاسلامية :

---

(١) أخبار الحكماء ص ١٥٦ طبع الخانجى بمطبعة دار السعادة .

« أوغل بعد هذا فى الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله ، وصنف فيها مصنفات كثيرة العدد ، شريفة المقصد ، معظمها فى أصول الفقه وفروعه »[١] .

٢٤٧ — وليس ابن حزم أول من خالف طريقة أرسطو فى المنطق من فلاسفة المسلمين ، فقد سبقه إلى نقد منطق أرسطو من قبله ابن سينا ، وألف فى ذلك كتاباً ، وذكر فى مقدمته أنه خالف طريقة أرسطو، وأنه للخواص من أهل الفلسفة ، أما عوام طلاب الفلسفة فإنه أوصى بأن يقتصروا على ما كتبه فى الشفاء من منطق المشائين ، وذكر أنه كتب هذا الكتاب لنفسه أى لمن هم منه بمنزلة نفسه .

فابن سينا سبق ابن حزم بنقد منطق أرسطو ، ولكن لم يقل فيه أحد إنه نقد من لم يفهم مقصد أرسطو ، فما لأحد من فلاسفة المسلمين أن يدعى أنه يفهم منطق أرسطو أكثر من ابن سينا ، لأن الفلسفة مادته ، وعلمه الذى اشتهر به ، أما ابن حزم فليست الفلسفة مادته ، ولذلك عندما خالف وجد من يغلطه ، وقد يكون كلامه صواباً ، ولكنه يخوض فى غير علومه ، فعلومه هى العلوم الاسلامية .

ولذلك نقصر دراستنا لآرائه على آرائه الاسلامية فى العقائد ، والسياسة ، ثم فى الفقه ، ونوجز القول فى آرائه حول العقيد الاسلامية ، وآرائه فى السياسة ومقام الصحابة ، ثم نطنب القول فى فقهه لأنه السمة التى اتسم بها .

---

(١) الكتاب المذكور .

آراؤه فى العقائد

الوحـــدانية

٢٤٨ — إن منهاج ابن حزم فى دراسة العقائد ، يعتمد على أمرين كما ذكرنا ، أولهما المبادىء العقلية المقررة فى بداية العقول يعتمد عليها فى تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلى ، وفى إثبات أصل النبوة ، ودلالة المعجزات على رسالة الرسل ، ودلالة القرآن على صدق محمد ﷺ ، وصدق كل ما اشتمل عليه ، وكل ماجاءت به السنة — وثانيهما — النصوص ، وذلك أنه بعد أن ثبت صدق الرسول وصدق كل ما جاء به القرآن وما اشتملت عليه السنة تصبح النصوص وحدها فيما اشتملت عليه هى الحجة ، ويؤخذ بظواهرها ، إلا أن يخالف ذلك بحجة من نص آخر ، لا بمجرد الرأى والاجتهاد ، والأقيسة العقلية أو التى يتوهم أنها عقلية .

وعلى ذلك تكون العقائد كلها بعد إثبات الوحدانية وصدق الرسول والقرآن مصدرها الكتاب والسنة ويؤخذ بظاهرهما ، إلا أن يكون نص آخر يخالف به هذا الظاهر .

وإن كل ماجاءت به السنة الصحيحة يثبت الجزم واليقين وتثبت به العقائد كما تثبت به الفروع ، وإنه لا فرق عنده فى إثبات العقائد بين أحاديث الآحاد ، والأحاديث المشهورة والمتواترة ، فكلها يثبت العقائد ، ولا يكون شك فى حديث إلا إذا كان ثمة معارض له، فعندئذ يكون الترجيح .

ولهذا ثبتت عنده كل الغيبيات التى جاءت بها أحاديث صحيحة عن يوم القيامة وما يكون ، وعن الملائكة وأحوالهم ، وعن الصراط والميزان ، والكتاب والحساب ، وعن اللوح المحفوظ والعرش ، فكل ذلك يجب الإيمان به بمقتضى الأحاديث الصحيحة .

٢٤٩ — هذا وإن لب الإسلام ومعناه هو الوحدانية ، فهى معناه ، وهى مظهره ، وهى شعاره ، وهى صورته وحقيقته، وإن من لم يقرر الوحدانية فليس بمسلم ، فشهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمد رسول الله ، هى فيصل التفرقة بين الاسلام ، وغير الاسلام ، وابن حزم يقرر ذلك ، وإن لم يكن فى حاجة إلى تقرير منه لأنه بالنسبة للاسلام كالبدهيات بالنسبة للعقول ، وهو يقول :

«أول ما يلزم كل أحد ، ولا يصح الاسلام إلا به أن يعلم المرء بقلبه علم يقين وإخلاص لا يكون لشىء من الشك فيه أثر ، وينطق بلسانه بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله (١) » .

ويقرر ابن حزم أن الوحدانية تتقاضى المؤمن أن يؤمن بأن الله خالق كل شىء ؛ فهو سبحانه إله لكل شىء وخالق كل شىء دونه ، وأنه خلق كل شىء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق ، فالعالم لم يصدر عنه سبحانه صدور المعلول عن علته ؛ بل خلقه سبحانه، وهو المريد المختار الفعال لما يريد، القاهر فوق عباده ، القادر على كل شىء العليم الحكيم السميع البصير ، اللطيف الخبير .

وإنه سبحانه لا يشبهه أحد من الحوادث ، فليس كمثله شىء وهو العليم الخبير ، تنزه سبحانه عن مشابهة المخلوقين ، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

٢٥٠ — وعلى ذلك تكون الوحدانية لها ثلاث شعب ، لابد من الايمان بها كلها .

الأولى — وحدانية المعبود ، فلا معبود بحق إلا الله سبحانه وتعالى ، وهو العلى القدير ، فكل عبادة لغير الله تعالى شرك به سبحانه ، ومن فعل ذلك فعبادته باطلة ، فلا يعبد بشر ولا حجر ، ولا كائن ما كان فى الوجود مع رب العالمين ، ومن سوغ لنفسه أن يعبد أحدا مع رب العالمين فهو غير مسلم ، فلا عبادة لنبى ولا لولى .

---

(١) المحلى ج ١ ص ٣

الثانية — وحدانية الخالق فهو سبحانه وتعالى وحده الخالق لكل شيء فلا شيء من الخلق لأحد من المخلوقين .

الثالثة — وحدانية الذات والصفات ، فالله سبحانه وتعالى لا يشابهه أحد من الحوادث ، وله المثل الأعلى فى السموات والأرض ، وهو العزيز الحكيم ولم يكن له كفواً له أحد ، وذاته الكريمة واحدة ، ليست مركبة من أجزاء كالناس ، بل هو سبحانه وتعالى فوق كل الخلق .

٢٥١ — هذه الوحدانية بشعبها الثلاث ليست موضع خلاف من أحد من العلماء ، ولا فرقة من الفرق تقول قولا غيرها ، والخلاف بين الفرق فى جزئيات أخرى ، كالصفات أهى شيء غير الذات ، أم هى أسماء لا صفات فكون الله تعالى عالما وسميعا وبصيرا ، علمه وسمعه وبصره صفات غير ذاته ، أم هى أسماء له سبحانه وتعالى ، أم هى والذات شيء واحد، هذا موضع الخلاف ، ومجال المناظرة بين الفرق، ما بين ماتريدية، وأشعرية ، ومعتزلة ، ولابن حزم فى ذلك قول .

وكذلك كان الكلام فى الاستواء على العرش أهو متفق مع المبدأ المقرر وهو تنزه الذات العلية عن الحوادث أم غير متفق ، وما جاء فى القرآن الكريم من مثل قوله تعالى يد الله فوق أيديهم أيؤول حتى لا يكون سبحانه مشابها للحوادث ، أم يترك على ظاهر مع الجزم بعدم المشابهة .

وبالنسبة لوحدانيته الخلق والإبداع والتكوين ، أينافى هذه الواحدنية أن يكون العبد خالقا لأفعال نفسه ، حتى يكون مسئولا عنها أم أن ذلك لا ينافى الوحدانية ، فتكون الأفعال كلها للعليم الحكيم ، والعبد وما فعل ويفعل ملك كله لله تعالى ، ولا يسأل سبحانه وتعالى عما يفعل ، وهم يسألون .

هذه مثارات الخلاف الفلسفى بين الفرق الإسلامية ، والجميع متفقون على الأصل فيها ، ويجمعون على أن من خالف ذلك فهو مارق عن الإسلام ، خارج عنه لم يدخل فيه .

وإذا كان ثمة أقوال فى بعض الجزئيات فلنشر إلى رأى ابن حزم فى أصل كل واحدة من هذه الشعب .

١ — التوحيد فى العبادة

٢٥٢ — على كل مسلم أن يؤمن أن الله وحده سبحانه وتعالى هو المعبود بحق ، فلا عبادة بحق إلا لله سبحانه وتعالى ، هذا أمر متفق عليه بين المسلمين ، وعلى ذلك لا تقديس لأحد بحيث يصل ذلك التقديس إلى مرتبة العبادة باتفاق العلماء ، ولكن هل هناك أشخاص مقدسون ؟

يقول ابن حزم قولا قاطعا إنه لا أحد من الناس مقدس أو منزه إلا الرسل والأنبياء ، ولكن حدث فى عصره وفى كل عصور الإسلام أن وجدت دعوات لأشخاص ادعى لهم التقديس ، والاختصاص بالقربى لله سبحانه وتعالى ، وادعى أن الله يجرى على أيديهم خوارق للعادات ، وهنا نجد ابن حزم يقطع الأمر من دابره ، ويجتثه من أصله .

لقد ادعى لقوم الكرامة بإجراء خوارق للعادة على أيديهم لم يتحدوا بها ، فسار وراءهم ناس لهذه الخوارق ، وقد سوهم ، فجاء ابن حزم وأنكر هذه الخوارق إلا أن تكون على أيدى أنبياء ليكون الإعجاز ، واثبات رسالة الله سبحانه وتعالى إليهم ، وإذا نفى وقوع خوارق على غير أيدى النبيين ، فقد انتفى سبب التقديس الذى أدى إلى بعض الناس بهذا الانحراف ، حتى كادوا يعبدون هؤلاء أحياء وأمواتا ، فهم يتبعونهم اتباع تقديس فى حال الحياة ، ويطوفون حول قبورهم بعد الوفاة .

٢٥٣ — وقبل أن ننقل قول ابن حزم فى هذا المقام نقرر أن الباقلانى وطائفة كبيرة تفرض أن خوارق العادات تقع على يد غير الأنبياء ، ويقولون فى الفرق بينها إن وقعت من غير نبى وبين المعجزة بأن المعجزة تقترن بالتحدى وأن الأنبياء يتحدون بها ، فيعجز الناس عن محاكاتها ، فيكون ذلك مثبتا للرسالة

وإنه إن ظهرت هذه الخوارق على يد رجل صالح كانت كرامة .

هـذا ما يقرره الباقلانى ، وابن حزم ينكر أن يكون خارق للعادات على أيدى غير النبيين ، ويقول فى ذلك : « إن المعجزات لا يأتى بها أحد من الأنبياء عليهم السلام ، قال عز وجل « ما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذنه » وقال تعالى « وإن روا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » وقال تعالى حاكيا عن موسى عليه السلام أنه قال «أو لو جئتك بشىء مبين ، قال فأت به إن كنت من الصادقين فألق عصاه » وقال تعالى « فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه... ومن ادعى إن إحالة الطبيعة لا تكون آية حتى يتحدى بها النبى ﷺ الناس ، فقد كذب وادعى مالا دليل عليه اصلا ، لا من عقل ولا من نص قرآن ولا سنة ، وما كان هكذا فهو باطل ، ويجب من هذا أن نقول إن حنين الجذع وإطعام النفر الكثير من الطعام اليسير حتى شبعوا ، وهم مئون من صاع شعير ، ونبعان الماء من بين أصابع رسول الله ﷺ وإرواء ألف واربعمائة من قدح صغير تضيق سعته عن شبر — ليس شىء من ذلك آية له عليه السلام ، لأنه لم يتحد بشىء من ذلك أحداً [1] » .

٢٥٤ — ويقرر رضى الله عنه أن العالم يسير على نظام محكم دقيق ، وأن هذا النظام لا يغيره الله إلا لأجل معين ، ولا يغيره لغير رسالة نبوية قط ، وأن التحول عن ذلك النظام إنما كان لأجل إثبات النبوة فيكون آتيها نبيا وهو يقول فى ذلك :

« قد صح للأنبيـاء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم وجود ذلك (أى التحول الخارق للعـادة) بالمشاهدة ممن شهدهم . ونقله عنهم من لم يشـاهدهم بالتواتر الموجب للعلم الضرورى ، فوجب الإقرار بذلك ، وبقى ماعدا أمر الرسل عليهم السلام على الامتناع ، فلا يجوز ألبتة وجود ذلك ، لا من ساحر ، ولا من صالح بوجه من الوجوه ؛ لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك ، ولا صح به نقل ، وهو ممتنع فى العقل ، كما قدمنا ، ولو كان ذلك ممكناً لاستوى

---

(١) المحلى الجزء الأول ص ٣٦

الممتنع والممكن والواجب ، وبطلت الحقائق كلها[(١)] » .

ومن هذا يتبين أنه يرى أن الطبائع التى خلقها الله سبحانه وتعالى فى هذا الوجود ، والسنن التى سنها فى هذا الكون يمتنع تغيرها ، وإلا كان ذلك إبطالا للحقائق ، ولكن الله غيرها لإثبات النبوات ، وثبت ذلك بالمشاهدة عمن شاهد وعاين ، وبالتواتر لمن لم يشاهد ويعاين ، أما غير الأنبياء فلم يثبت ذلك لهم ، فبقيت حقائق الأشياء ، كما هى ، وإنه على ذلك لا تحدث خوارق للكون إلا فى عصور النبوة ، وبعد النبوة لا خوارق للكون مطلقاً ، فلا يصدق مدعيها ، وإلا كان قلباً للحقائق .

٢٥٥ — وإذا لم تكن خوارق للكون على أيدى أحد من الصالحين ، فقد ذهب السبب الذى يقوم عليه تقديسهم ، حتى يفرط مريدوهم فيقرب التقديس إلى مرتبة العبادة .

وإن ابن حزم لايكتفى بذلك النفى عن غير النبيين ، بل ينفى أن يكون للنبيين بعد موتهم أى خارق لنظم الكون لأن رسالتهم قد بلغت واستقرت الدلالة عليه ، وقامت البينات قبل أن ينتقلوا إلى الرفيق الأعلى ، فلا حاجة إلى آية بعد موتهم ، وإنه ليقول فى ذلك مجادلا أبا بكر الباقلانى :

« فإن قيل إن أجزتم أن تظهر المعجزة فى غير نبى لكن فى عصر نبوة لتكون آية لذلك النبى ، فهلا أجزتموه كذلك بعد موت النبى ﷺ لتكون آية لذلك النبى ، قلنا إنما أجزنا ذلك الشىء (أى خرق النظام الكونى) فى الجماد وسائر الحيوان ، وفيمن شاء الله إظهار ذلك فيه من الناس لا نخص بذلك فاضلا لفضله ، ولا نمنع ذلك فى فاسق لفسقه ، وإنما ننكر على من خص بذلك الفاضل ، فجعلها كرامة له ، فلو جاز ذلك بعد موت النبى ﷺ لأشكل الأمر ، ولم نكن فى أمن من دعوى من ادعى أنها آية لذلك الفاضل ، ولذلك الفاسق ، والإنسان

---

(١) الفصل جـ ٥ ص ٣

من الناس يدعيها آية له ، ولو كان ذلك لـكان إشكالا فى الدين ، وتلبيساً من الله تعالى على جميع عباده ، أولهم عن آخرهم ، وهذا خلاف وعد الله تعالى لنا وإخباره بأنه قد بين الرشد من الغى ، وليس كذلك ما يكون فى عصر النبى ﷺ ؛ لأنه لا يكون إلا من قبل النبى ﷺ ، وبإخباره وبإنذاره ، فبدت بذلك أنها له لا للذى ظهرت فيه ، وهذا فى غاية البيان (١) » .

٢٥٦ — وقد تبين أن الخوارق لا تقع من غير نبى إلا حجة للنبى وفى عصر النبى ، ولا تقع بعد وفاة النبى ﷺ ، وقد أيد قوله هذا بأن الرسول لا ينتقل إلى الرفيق إلا بعد أنه يكون الرشد قد تبين من الغى ، ولم تعد ثمة حاجة إلى خوارق، بل إنها إن ظهرت بعد النبوة قد يترتب عليها تلبيس وضلال .

وان الرجال الذين يدعى لهم أن خوارق تجرى على أيديهم يتقرب اليهم فى حال الحياة وبعد الوفاة ، ويكون فى هذا معنى من معانى الاشراك ، بل يصل بهم الأمر إلى أنه يتقربوا بهم إلى الله زلفى كما يزعم المشركون، إذ كانوا يقولون « ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى » أو يدعونهم فى الملمات والشدائد ، ويتوسل بهم الى الله تعالى ، وكل ذلك مناف لمعنى التوحيد فى العبادة .

ولقد اجتث ابن حزم الأساس ، واقتلع تلك الشجرة من أصلها ، فمنع أن تكون الخوارق على أيدى أحد من الناس ، وإن الناس جميعا سواء ، لا فضل فى الخلق أو التكوين لأحد ، فلا يقدس صالح ، ولا تعتقد قوة خارقة لصالح أو غير صالح ؛ لأنه لا تتحول طبائع الأشياء إلا على أيدى النبيين فى حياتهم . فلا كرامة لأحد ، ولا معجزة لنبى بعد وفاته .

٢٥٧ — هذا ما يقرره ابن حزم ، وقد فتح الطريق لمن جاء بعده ، لدفع أوهام تثار حول أشخاص ليرفعهم أتباعهم إلى مراتب التقديس ، بل إلى مرتبة التوسل بهم إلى الله تعالى ، كما كان يفعل المشركون ، كما ذكرنا .

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٠

ولقد جاء ابن تيمية فى القرن السابع وأول القرن الثامن ، ودعا إلى مثل هذه الدعوة التى بدأها العبقرى ابن حزم ، وصال فيها وجال ، وناقش أقوال أبى بكر الباقلانى ، فى دعواه أن لبعض الأشخاص كرامة، وأن الفرق بينها وبين المعجزة أن المعجزة يكون معها التحدى ، والكرامة لا تحدى فيها ، فأدحض ذلك لأنه يخشى أن يكون ذلك سبيلا للتدليس ، والعبث بالشريعة وإهمال أحكامها .

وإذا كان أخص مادعا إليه ابن تيمية هو منع التوسل والوسيلة بالصالحين ، يجب أن يعلم الآن أن أول من دعا إلى ذلك ابن حزم ، عندما أخذ معوله ، وهدم الفكرة القائلة بأثبات الخوارق ، وقرر أنه لا معجزة لنبى بعد وفاته ، فلا يتوسل إلى الله بولى ، ولا يتوسل إلى الله أيضا بنبى ، بل إن الوسيلة هى طاعة الله تعالى ، وهى المطلوبة فى قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة » .

٢٥٨ — وإذا كان ابن حزم وابن تيمية قد تلاقيا فى أنه لا فضل لأحد إلا بالتقوى ، ولا توسل بأحد مطلقا ، فقد اختلف ابن تيمية عن أستاذه ابن حزم الذى تلقى دروسه عن طريق كتبه . اختلفا فى أمرين :

أولهما — أن ابن حزم ينكر أن تجرى الخوارق على غير أيدى النبيين ، أما ابن تيمية فإنه يسلم بأن الخوارق تجرى على أيدى غير الأنبياء ، ويقسم ما يجرى على أيدى الناس إلى ثلاثة أقسام ، فيقول : « الخارق إن حصلت به فائدة دينية كان من الأعمال الصالحة المقبولة دينا وشرعيا ، وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التى تقتضى شكرا . وإن كان على وجه يتضمن منهيا عنه نهى تحريم أو تنزيه كان سببا للعذاب أو البغض »[1] وترى من هذا أن ابن تيمية يرى جواز الخارق من غير النبيين ، وابن حزم يمنعه ، ولعل ابن تيمية تأثر بما كان يجرى فى عصره من سحر

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٧ وارجع إلى ما يلى هذا ففيه بحث طويل فى التأثيرات الخارقة .

وغيره ، وبما كان يذكر للصالحين وغير الصالحين من أحوال خارقة سلم بجوازها ، ولم يجعل أهلها الأولياء ، ففضل الاستقامة على الكرامة ، ولذا كان يوصى بطلب الاستقامة لا بطلب الكرامة ، ونقل عن أبى على الجرجانى قوله : « كن طالبا للاستقامة لا طالبا للكرامة ، فإن النفس منجبلة على طلب الكرامة ، وربك يطلب منك الاستقامة »

الأمر الثانى — أن ابن تيمية استنبط من هذا منع زيارة قبور الصالحين قصد التبرك بهم ، وأنه فى هذا يوافق ابن حزم ، ولكن يغالى ابن تيمية فيسوق عبارات يفهم منها صراحة أن زيارة قبور الأنبياء لغير الاتعاظ لا يجوز ، ويضعف رواية الحديث النبوى « من زارنى بعد مماتى فكأنما زارنى فى حياتى » كما يضعف رواية قول النبى ﷺ : « إذا سألتم الله فاسألوه بجاهى فإن جاهى عند الله عظيم » ولا حجة له فى التضعيف ونحن نرى أن هذه مغالاة من ابن تيمية ، وقد ذكرنا ذلك مفصلا فى كتاب ابن تيمية فأرجع اليه [1]

٢٥٩ — وابن حزم إذ ينكر عبادة غير الله ، أو تقديس أحد غير الله ، يرى أن أخذ الأوامر الإلهية لا تكون إلا من الله تعالى ورسوله سبحانه ، وأنه لا يؤخذ حكم من الأحكام إلا من الكتاب والسنة ، فليس لأحد قول إلا إذا كان مشتقا من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الشريفة ، ومن أخذ الشريعة من غيرهما ، اتخذ إلها غير الله ، ولذا قال الله سبحانه وتعالى عن اليهود والنصارى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله » لأنهم أخذوا دينهم عن أولئك الأحبار والرهبان ، فكانوا بمنزلة الأرباب ، ولذلك شدد النكير على بعض الشيعة الذين اعتبروا أقوال أئمتهم دينا لا يرد ، وأنهم معصومون لا يجرى الخطأ على أقوالهم ، وأن عندهم لا عند أحد من الناس أسرار الشريعة وباطنها

٢٦٠ — وإذا كان ابن حزم لم يجعل فضلا لأحد غير النبيين ، وأن سائر

---

(١) ابن تيمية ص ٣٢٣ وما وليها .

الناس لا فضل فيهم إلا بالتقوى ، والتقوى إطاعة الأوامر الظاهرة ، وإنه لا باطن للشرع ، وقد شدد النكير على الصوفية ، ويظهر أنهم لم يكونوا كثيرين فى عصر ابن حزم فى الأندلس، كما كانوا كثيرين فى العراق وماوراء النهر وغيرهما من الأقاليم الإسلامية التى سرى إليها التصوف الهندى بحكم المصاقبة فى الأرض، والجوار فيها ، فإن الأفكار تسرى فى الأقاليم المتقاربة مسرى الماء والهواء .

وكان موضع استنكاره للتصوف ادعاءهم أن من بلغ رتبة الوصول إلى الله سقط عنه التكليف مع أن التكليف لا يسقط عن النبيين ، وهم الذين يكلمهم الله سبحانه وتعالى ، ولذا يقول فيهم رضى الله عنه :

« ادعت طائفة من الصوفية أنه فى أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية ، سقطت عنه الشرائع كلها ، من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك ، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك ، واستباحوا بهذا نساء غيرهم ، وقالوا إننا نرى الله ونكلمه ، وكل ما قذف فى نفوسنا فهو حق ، ورأيت لرجل منهم يعرف بابن شمعون كلاماً نصه : « إن لله تعالى مائة اسم ، وإن الموفى مائة هو ستة وثلاثون حرفاً ليس منها فى حروف الهجاء شىء إلا واحد فقط ، وبذلك الواحد يصل أهل المقامات إلى الحق . وقال أيضاً (أى ابن شمعون هذا) أخبرنى بعض من رسم لمجالسة الحق (الله جل جلاله) أنه مد رجله يوماً فنودى ماهكذا تجالس الملوك ، فلم يمد رجله بعدها ، يعنى أنه كان مديحاً لمجالسة الله تعالى[1] » .

وهكذا يشدد ابن حزم النكير فى مثل هذه الأوهام ، ثم يرميهم بأنهم يخالفون كتاب الله تعالى ، فمنهم من يحرم ذبائح أهل الكتاب ، وقد أحلها الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم ، وعلى لسان النبى الأمين ، وأن منهم من يتهجم على الصحابة الأولين ويدافع عن المرتدين ، فيخطئون أبا بكر رضى الله عنه فى قتاله أهل

---

(١) الفصل ج ٤ ص ٢٢٦

الردة ، ومنهم من ينتحل نحلة الحشوية الذين يقولون إن الله سبحانه وتعالى جسم له صورة إنسان بلحم ودم يفرح ويحزن ويمرض ويفيق ، ويمشى فى الأزقة ، حتى انه يمشى فى صورة انسان مجنون ، يتبعه الصبيان حتى يدموا عقبيه[1] » .

٢٦١ — ولقد كان ابن حزم بهذا القول من أول من نبه الى انحراف المتصوفة ذلك الانحراف ، ولقد جاء ابن تيمية فشدد النكير ، لأنه ابتلى بهم ، وناضلوه وناضلهم ، وكانوا سبب البلاء والمحن التى نزلت به ، فقد ناضلهم بمصر ، وحارب نظرية الحلول التى جرت على أقلام بعضهم ، وقد أشار اليها ابن حزم مستنكراً فيما جاء من زعم بعضهم أن الله يحل فيمن يمشى فى الأسواق مجنوناً ، والصبية يدمون عقبه بالحجارة يقذفونه بها .

ولقد كان ميدان جهاد الصوفية قد اتسع فى عصر ابن تيمية ، إذ كثر أتباعهم ، ووجد علماء دعوا إلى تفكيرهم ، وكان على رأس الصوفية أفذاذ دونوا فى عبارات قوية آراءهم ودافعوا عنهم ، ولعل أبرز أولئك ابن عربى الذى قرأ كتب ابن حزم وأعجب بها ، ولكنه نهج منهج التصوف ، ونادى بنظرية وحدة الوجود ، والاتحاد بين العابد والمعبود . وقد تصدى من بعده ابن تيمية لتفنيد أقواله .

وعلى ذلك يصح أن نقول إن ابن تيمية تتلمذ على ابن حزم فى كتبه ، كما تتلمذ من بعده ابن عربى ، وهذا نادى بالتصوف ، ومذهب الاتحاد ، وابن تيمية حاربه وناضله فى كتبه ، فالتقى المختلفان فى التناول من تلك المائدة الخصبة مائدة العلوم التى فتح عيونها ابن حزم ، وإن اختلف منهاج كل منهما .

٢ — وحدانية الذات والصفات

٢٦٢ — يقصد بوحدانية الذات والصفات أمران (أحدهما) أن ذات الله سبحانه وتعالى ليست مشابهة للحوادث ، فليس سبحانه وتعالى بجسم ، ولا مركب من أجزاء ، ولا يحد وجوده زمان ، ولا يحل فى مكان ، تعالى سبحانه عن ذلك

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢٧

علواً كبيراً . (والثانى) أن يكون سبحانه وتعالى غير متعدد فى ذاته ولا صفاته، كازعم النصارى فى الأقانيم ؛إذ يقولون واحد فى ثلاثةوثلاثة فى واحد ، بل يجب أن تكون صفاته سبحانه وتعالى ذاتية هى التى بها تعرف ذاته سبحانه ، ولا يؤدى تعددها إلى تعدد القدماء ، كما قال أولئك .

وبالنسبة للأمر الأول وهو تنزهه سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث ، فلا يشبه أحداً من خلقه ، فإن ابن حزم يقرر ذلك ويؤكده ، ويدافع عنه دفاعاً قوياً بقلمه القوى ، فليس الله سبحانه وتعالى جسما ولا يحل فى جسم ويرد قول المشبهة ، فيذكر ادعاءهم أن الله سبحانه وتعالى جسم،ويذكر أن دليلهم بأن الله سبحانه وتعالى ذكر فى القرآن أن له يداً وعيناً ووجهاً وبأنه سبحانه وتعالى تجلى للجبل ، وبأنه سبحانه يأتى الناس فى ظلل من الغمام يوم القيامة الى آخر ماجاء فى الآيات الكريمة ، ثم يرد ذلك بقوله :«فجميع هذه النصوص وجوه ظاهرة بينة خارجة على خلاف ما ظنوه وقالوه » وسنبين ذلك عند بيان آرائه فى المتشابه من القرآن .

ويذكر قول بعضهم ان الله نور لقوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » فيرد ذلك القول بقوله : « ان معنى الله نور السموات والأرض هدى الله بتنوير النفوس الى نور الله تعالى فى السموات والأرض ، وبرهان ذلك أن الله عز وجل أدخل الأرض فى جملة ما أخبر به أنه نور له ، فلو كان الأمر على أنه النور المضىء المعهود لما خبأ الضياء ساعة من ليل أو نهار البته ، فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه » [1] .

٢٦٣ — ويحكم ابن حزم بإلحاد من قال ان الله جسم سواء أكان ما ادعاه لله سبحانه وتعالى من جسمية كجسمية الحوادث أم لم تكن ، فيقول فى ذلك : « من قال ان الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبهاً ، لكنه ألحد فى أسماء

---

(١) الفصل الجزء الثانى ص ١١٩

الله تعالى ؛ إذ سماه عز وجل بما لم يسم به نفسه ، وأما من قال انه تعالى جسم كالأجسام فهو ملحد فى أسمائه تعالى ، ومشبه مع ذلك »[١] .

وبهذا ينتهى الى أن إلحاد الفريقين ثابت ، بيد أن من حاول التنزيه مع وصف الله سبحانه وتعالى بالجسمية ملحد بذكره وصفاً لله سبحانه أو اسماً من أسمائه لم يسم الله به نفسه ، ومن قال ان الله جسم ككل الأجسام فهو ملحد لأمرين ، لأنه سمى الله سبحانه وتعالى بما لم يسم به نفسه ، ولأنه كان مشبهاً ، قد حكم بأن الله مشابه للحوادث مع أنه قال فى كتابه العزيز : « ليس كمثله شىء » فمن جعله جسما ككل الأجسام جعله مشابهاً لكل شىء .

٢٦٤ — وإن ابن حزم ينهج فى معرفة الذات العلية المناهج العقلية التى أشرنا إلى أنه يلتزمها فى دراساته لعقيدة التوحيد وإثباتها بإقامة البراهين العقلية ، ولكنه يتقيد بنصوص القرآن والأحاديث النبوية فى كل مايتعلق بالذات العلية ، فلا يذكر الله سبحانه وتعالى بما لا يذكر به ذاته الكريمة ، فهو يستخدم العقل فى إثبات ما يذكره به القرآن والسنة ما وسع العقل الإثبات ، بأن كان فى طاقة العقل إدراكه ، ولكنه لا يسمح للعقل أن يثبت غير ما أثبته القرآن ، حتى لا يتيه ويضل ، فعلى المؤمن أن يؤمن بما جاء به الدين ، ويأخذ بظاهر النصوص فيه ، كما يأخذ بظواهر النصوص فى الفروع ، ولا يتجاوزه ، ولأنه يأخذ بظواهر النصوص ، قرر أن ما يذكر فى القرآن الكريم عن الله سبحانه وتعالى من أنه العليم والحكيم والقادر والسميع والبصير من أسماء له سبحانه وتعالى، فتلك اسماء الله الحسنى ، سمى الله جل جلاله بها نفسه ، فليس لأحد أن يسميها صفات ، ولا أن يفكر فى أنها شىء غير الذات ، أو هى والذات شىء واحد ، ويرد قول الذين يقولون إن هذه صفات ، يستوى فى ذلك الذين يقولون إنها غير الذات كالأشاعرة ، والذين يقولون انها والذات شىء واحد كالمعتزلة ، ولذا يقول :

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٢٠

« وأما اطلاق لفظ الصفات لله عز وجل فمحال لا يجوز ؛ لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظ الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبى ﷺ بأن لله تعالى صفة أوصفات، نعم ، ولاجاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين ، وما كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به ، ولو قلنا ان الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولااعتقاده بل هى بدعة منكرة ، قال تعالى : « ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى » .

ثم يقول : « وانما اخترع افظ الصفات المعتزلة ونظراؤهم من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، ليس فيهم أسوة ولا قدوة ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، وربما أطلق هذه اللفظة من متأخرى الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر ، فهى وهلة من فاضل ، وذلة من عالم ، وانما الحق فى الدين ما جاء عن الله نصاً أو عن رسوله كذلك ، أو صح اجماع الأئمة كلها عليه ، وما عدا هذا فضلال[1] » .

وترى أن ابن حزم يسمى ما ذكر من ألفاظ القدير المريد والسميع والبصير مقرونا باسم الله تعالى اسما له تبارك وتعالى ، وهو من أسماء الله الحسنى ، فالقدير مرادفه لكلمة الله ، والسميع كذلك، والبصير ، وهكذا ، ولذا يقول رضى الله عنه :

« هى حينئذ أسماء أعلام غير مشتقة بلاخلاف من أحد ، وكل هذا فإنما هى لله عز وجل أسماء بنص القرآن ، ونص السنة ، والإجماع من جميع أهل الإسلام . قال الله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعلمون » وقال تعالى « قل إدعوا الله أو ادعو الرحمن أياما

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٢١

تدعو فله الأسماء الحسنى ، وقال تعالى : « هو الله الذى لا إله هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارى المصور له الأسماء الحسنى » وقال رسول الله ﷺ إن لله تسعا وتسعين اسما ، مائة إلا واحد من أحصاها دخل الجنة ، إنه وتر يحب الوتر»[١]

٢٦٥ — وابن حزم فى هـذا ظاهرى لا يتجاوز النص ، حتى لا يسمى هذا صفة إلا إذا جاء نص بذلك ، ولذا اطلق على سورة قل هو الله أحد الله الصمد ، انه وصف الرحمن ؛ لأنه ورد أن النبى ﷺ قال ذلك ، فهو يقول بعد أن ذكر الخبر عن النبى ﷺ وناقشه « وفى هذا الخبر تخصيص لقوله « قل هو الله أحد وحدها بذلك ، وقل هو الله أحد خبر عن الله بما هو الحق ، فنحن نقول فيهـا صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه تعالى حق ، وهو يثبت لله تعالى علما لا لأنه اقترن اسم الذات العلية بكلمة العليم بل لأن الله سحبانه صرح بإسناد العلم اليـه سبحانه فى قوله تعالى : « أنزله بعلمه »[٢] وهكـذ . . .

٢٦٦ — وان هذا الرأى يتلاقى من بعض نواحيه مع رأى المعتزلة ، وان كانوا يسمونها صفات ، وهو يسميها أسماء ، وقد جاء من بعد ذلك ابن تيمية ، فسماها هـذه التسمية ولم يمانع فى أن تسمى صفات، ولـكنه على أى حال نهج منهاج ابن حزم فى هذه المسألة ، وان كان يسميها صفات أحيانا ، ويسميها أسماء أحيانا ، فيقول فى رسالته التدمرية « انه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله فى محكم آياته ، كقوله تعالى : « الله لا اله الا هو الحى القيوم ، وقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، وقوله سبحانه وهو العليم الحكيم ، وهو السميع البصير وهو المعلم القدير ، وهو العزيز الحـكيم ، وهو الغفور الودود ، ذو العرش المجيد ، فعال لما يريد . هو الأول والآخر والظاهر

---

(١) الفصل الجزء الثانى ص ١٥٠ .

(٢) الـكتاب المذكور ص ١٣٦

والباطن ، وهو بكل شيء عليم ، هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ، وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعلمون بصير » وهكذا يستمر يستشهد بالآيات ، حتى ليذكر الآيات التى استشهد بها امام الاندلس ابن حزم ، فيقول « هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون هو الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض ، وهو العزيز الحكيم » الى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ فى أسماء الرب وصفاته ، فإن ذلك كله يثبت ذاته وصفاته على وجه التفصيل ، واثباته مع نفى التمثيل هو ما هدى الله به عباده الى سواء السبيل ، فهذه طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين »(١)

وهكذا نجد ابن تيمية يتلاقى فى الرأى مع ابن حزم فقيه الأندلس ، وان اختلفا فهو فى أصرار ابن حزم على أن يسمى هذه أسماء لله تعالى ، ويستنكر ويبالغ فى استنكار قول من يقول انها صفات ، وان هذا التلاقى فى التفكير يدل على أن شيخ الإسلام ابن تيمية اطلع على أقوال ابن حزم ، واختارها ، ورآها الطريقة السلفية التى يأمن سالكها من الضلال ، ويسلم من العثار .

الألفاظ الموهمة للتشبيه :

٢٦٧ — فى القرآن والأحاديث عبارات قد يفهم منها أن لله سبحانه وتعالى يدا مثل يد الله فوق أيديهم ، أو يفهم منها أن لله وجها مثل قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، أو يفهم منه أن له عينا ، مثل قوله تعالى ولتصنع على عينى ، أوأن لله تعالى جنبا مثل ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله فهذه الألفاظ ونحوها قد اختلفت فيها أنظار العلماء ، فبعضهم قد اعتبرها من قبيل

---

(١) الرسالة التدمرية ص ٦ ، ٧ ، ٨

المتشابه الذى يترك علمه لله تعالى ، المشار إليه فى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوا الألباب » . فأولئك قالوا إنه من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله .

وقد قال هؤلاء إن لله يداً ولكن لا نعلمها ، وهى ليست كيد الحوادث نفياً للمماثلة بين الله وأحد من خلقه ، وله وجه ولكن لا نعلمه ، وله عين ولكن لا نعلمها إلى آخر ما قرروا ، ومن هؤلاء الأشاعرة أتباع أبى الحسن الأشعرى ، ويسمى هؤلاء مفوضين ، واعتبروا رأيهم ذلك هو رأى السلف ؛ لأنه تفويض مطلق ، لا تأويل فيه ولا محاولة تأويل .

وفريق آخر فسر هذه الآيات تفسيراً يتفق مع التنزيه والتقديس ؛ ففسروا اليد بالقوة والسلطان ، والوجه يراد به الذات العلية ، والاستواء على العرش يراد به الاستيلاء الكامل على كل ما فى هذا الوجود ، وسمى أولئك مؤولين ، أى أنهم يخرجون الكلام على غير ظاهره ، ولا يسمى أصحاب هذا النظر من السلف ، لأن نظرتهم ليست سلفية .

والمشبهة من حشو هذه الأمة قالوا ان لله يداً كأيدينا الخ آخره وذلك قول باطل لا يقوله إلا جاهل ضال فإن كان من أهل العلم فهو ملحد مضل .

٢٦٨ — هذه اشارة الى أنظار العلماء المختلفة لمثل هذه الكلمات الواردة فى القرآن الكريم التى قد يتوهم بعض الناس فيها تشبيهاً أو تجسيما . ولقد كان ابن حزم فيها كما فى غيرها متجهاً الى المعانى اللغوية مجازاً كانت أو حقيقة وفسر الكلمات بها ، ولم يخرج بها عن ظاهرها، وهو يقرر مايراه الحق لا يهمه مخالفة من خالف ، ولا موافقة من وافق ، فهو يوافق المعتزلة أحياناً ، ويخالفهم فى أكثر الأحيان . ولنذكر رأيه .

فهو يفسر وجه الله تعالى فى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» بأنه الله ، ويقول : « نقول وجه الله ليس هو غير الله ، ولا نرجع منه إلى شىء سوى الله تعالى . برهان ذلك قول الله تعالى حاكياً عمن رضى عنه قوله: « إنما نطعمكم لوجه الله » فصح يقيناً أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى ، وقوله عز وجل : « أينما تولوا فثم وجه الله » إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه اليه » .

وترى من هذا أنه يفسر كلمة الوجه بأنها الذات العلية ، لأنه سبحانه عبر عن ذلك المعنى بهذا اللفظ فى موضع آخر ، ولا يفسر إلا بأنه الذات العلية ، مثل ما حكاه عن الصالحين الذين يقولون عند ما يتصدقون : « إنما نطعمكم لوجه الله » فما أرادوا إلا الذات العلية .

وهذا تفسير لغوى واضح لا مجال للشك فى صدقه .

٢٦٩ — ويفسر اليد فى قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وقوله تعالى : « لما خلقت بيدىّ استكبرت » وقوله تعالى : « مما عملت أيدينا » وقوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » يفسر اليد أو اليدين أو الأيدى بأن المراد الله سبحانه وتعالى فمعنى « يد الله فوق أيديهم » الله فوق أيديهم ، ومعنى يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء . الله ينفق كيف يشاء ، ومعنى « مما عملت أيدينا » مما عملنا . وكل هذا مجاز ظاهر يفهمه كل عربى ، وهو كقوله تعالى عن الدخول بالجارية يسبب ملكيتها «وما ملكت أيمانكم » ، فالمراد وما ملكتم ، وما فهم أحد أن المراد ملكية اليد اليمنى دون سواها ، فهى مجازات مشهورة تعد كأنها حقائق لغوية ، ولها مكانها من البلاغة ، ومراعاة مقتضى الحال . ويفسر كذلك كلمة أعين فى قوله تعالى « فإنك بأعيننا » فإن المراد قربه من الله وقرب الله منه . وهكذا يفسر كل كلمة تدل على الجزئية بأنها الذات العلية التى لا تتجزأ ، ولا تتركب ، بل إنها جلت عن الشبيه وجلت عن التركيب، وتنزهت عن كل مشابهة للحوادث .

وكذلك يفسر قدم الله التي جاءت في قوله ﷺ « إن جهنم لتمتلىء حتى يضع الله تعالى فيها قدمه » فإن المراد ذاته . والصورة في قوله عليه السلام « خلق الله آدم على صورته » فإن المراد ملكه أي خلقه على الصورة التي أرادها ، فإضافة الصورة إليها إضافة ملك ، وهكذا [١] .

٢٧٠ — ويفسر ابن حزم الاستواء على ذلك النحو بما لا يتنافى مع التنزيه ، والبعد عن المشابهة بالحوادث ، بأن يفسر الاستواء بمعنى الانتهاء ، فمعنى استوى أي انتهى فعله تعالى إلى العرش ، أي أنه آخر الدنيا ، ويقول في ذلك : « وعلى العرش استوى أنه فعل فعله في العرش ، وهو انتهاء خلقه إليه ، فليس بعد العرش شيء ، ويبين ذلك أن رسول الله ﷺ ذكر الجنات ، وقال فاسألوا الله الفردوس الأعلى ، فإنه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن ، فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان ، فقد لحق بقول الدهرية ، وفارق الإسلام ، والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء قال تعالى « فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً » أي فلما انتهى الى القوة والخير ، وقال تعالى « ثم استوى الى السماء وهي دخان » أي أن خلقه وفعله انتهى الى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه ، وبالله التوفيق ، وهذا هو الحق ، وبه نقول لصحة البرهان » [٢] .

٢٧١ — ونرى من هذا أن ابن حزم يحاول أن يخرج تلك الألفاظ التي يتوهم بعض العلماء فيها التشبيه تخريجاً لغوياً يؤديه ظاهر اللفظ من غير محاولة تأويل ؛ لأن المجاز المشهور لا يعد تأويلا ، ما دام يجري مثله في اللغة الفصحى ، ويكون واضح الدلالة بين المقصود ، من غير عمل عقلي ، يخرج الكلام عن ظاهره الذي

---

(١) الفصل جـ ٢ ص ١٦٦ ، ١٦٧

(٢) الفصل جـ ٢ ص ١٢٥

يفهمه العربى ببديهته من غير إعمال فكر ومحاولة عقلية .

وان ذلك الظاهر هو الذى يفهمه العربى عندقراءة القرآن ، ويجب أن نفرض أن ذلك هو الذى فهمه الصحابة والتابعون ، الذين كانوا يفهمون القرآن ، كما يدل عليه ظاهره سواء ، أكان مجازاً أم كان حقيقة ، والمجاز لا يخرج الكلام عن الدلالة الظاهرة الواضحة المبينة مادامت له قرينة واضحة .

وإننا نوافق ابن حزم فى فهمه فيما عدا تفسير الاستواء فإن تفسيره بالاستيلاء الذى هو مذهب المعتزلة أقرب فى نظرنا ؛ واللغة تدل عليه ، ويكون قوله تعالى «استوى على العرش» معناه كمال السلطان فى هذا العالم ، ولعل ابن حزم اتجه إلى التفسير الذى اختاره ، لورود الآثار بأن هناك عرشاً مخلوقاً ، وأنه مادى وموجود ، وإنه يرى أن الآثار الصحاح ، ولو كانت مروية بطريق الآحاد تثبت بها العقائد ، كما تثبت بها التكليفات العملية ، وإنه لا مناص حينئذ من أن يكون الاستواء بمعنى الانتهاء إليه ، ما دام يؤمن بأنه آخر الخلق ، كما فهم من حديث النبى ﷺ .

٢٧٢ — ومهما يكن نظر ابن حزم فى مسألة الاستواء فإنه من المؤكد أن تخريجاته بإجراء تلك الألفاظ على المنهاج العربى ، واعتبار ذلك دلالة ظاهرة لا تأويل فى الوصول إليها ، هو الطريق الحق ، وهو ما كان عليه السلف فى نظرنا ؛ لأن العربى لا يمكن أن يفهم من قوله تعالى : «يد الله فوق أيديهم» ان لله يداً ، إذ أن ذلك مجاز مشهور ، كما يقال وضع الأمير يده على المدينة .

وإن ذلك المنهاج المستقيم الذى قاله ابن حزم ، ولا نعرف أحداً من علماء الكلام سبقه إليه — هو الذى سار عليه الغزالى من بعد ، ودونه فى كتابه إلجام العوام عن علم الكلام ، فقد قال فيه فى بيان معنى التقديس :

«التقديس معناه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله ﷺ «إن الله خمر آدم بيديه ، وأن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» فينبغى أن يعلم أن اليد

تطلق على معنيين (أحدهما) هو الوضع الأصلى ، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة ، وأعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان ، وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ، ليس ذلك المعنى بجسم أصلا ، كما يقال البلدة فى يد الأمير ؛ فإن ذلك مفهوم ، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا ، فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن الرسول لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وأن ذلك فى حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس [1] » .

وإنك ترى من هذا النص أن حجة الإسلام الغزالى ينهج منهاج ابن حزم تماماً ، فيفسر هذه الألفاظ تفسيراً مجازياً ، ويعتبر ذلك هو ظاهر اللفظ ، وأنه لا تأويل فيه ، ولا يخرج عن مقتضى الظاهر إلى باب من أبواب التأويل ، وقد بينا ذلك فى كتاب ابن تيمية ، ووازنا بين نظر ابن تيمية الذى يقول إن لله يداً ليست كأيدينا ، وعيناً ليست كأعيننا ، وادعائه أن ذلك مذهب السلف ؛ وانتهينا من الموازنة إلى أن الأقرب إلى أن يكون تفسير الصحابة ، وهم العرب الخلص هو نظر الغزالى .

وهنا نرد الفكرة إلى أول من تكلم بها . وهو ابن حزم ، فقد سبق الغزالى فى تحقيقها ، والغزالى لابد أنه قد اطلع عليها ، فقد ثبت أنه قرأ كتابه فى الأسماء الحسنى.

٢٧٣ — وابن حزم يرى أن القرآن كله جلى واضح لا تستغلق على العقول معانيه ، ولا تستبهم على ذوى المدارك ألفاظه ، متى فهم القارىء العربية ، واستعان على فهمه بشارحه وهو النبى ﷺ ، فقد تركنا صلى الله عليه على المحجة البيضاء التى ليلها كنهارها ، فلا ريبة لمسترتب ، إلا إذا أراد الزيغ وقصد إليه ، وإذا كان يرى ذلك الرأى وينظر النظر ، فهو لا يرى فى القرآن متشابها إلا فى موضعين ،

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام ص ٥

وما عداهما ليس بمتشابه فى ذاته ، إنما الاشتباه من المدارك التى لم تتجه إلى النص طالبة للحق فيه ، أو طلبته وهى متأثرة بأهواء سابقة وآراء منحرفة ، فتدرك النص بنظر منحرف ، فلا تراه على وجهه الصحيح ، ولنقبس قبسة من كلام ابن حزم فى هذا ، فهو نظر مستقيم .

أن ابن حزم يضع حداً فاصلا بين المتشابه الذى يكون اتباعه زيغا ، والمحكم الذى يطلب العلم به فى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

والحد الذى وضعه هو أن ما يكون مطلوباً من الشارع لا يمكن أن تكون آيات القرآن الواردة فى موضوعه متشابهة ، وغيره قد يكون فيه المتشابه . ثم ينتهى بالاستقراء إلى أن المتشابه ينحصر فى موضعين (أحدهما) فى أقسام القرآن ، و (الثانى) فى الحروف التى يبدأ بها فى أول السور ، فيقول فى ذلك .

« نظرنا فى القرآن وتدبرناه كما أمرنا تعالى ، فوجدناه جاء بأشياء منها التوحيد وإلزامه ، فكان ذلك مما أمرنا باعتقاده والفكرة فيه ، فعلمنا أنه ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها صحة النبوة وإلزامنا الإيمان بها ، فعلمنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها الشرائع المفترضة والمحرمة والمندوب إليها والمكروهة والمباحة ، وذلك كله مفترض علينا تتبعه وطلبه ، فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه . ومنها تنبيـــه على قدره الله تعالى وذلك مما أمرنا بالتفكير فيه بقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » وبقوله تعالى : « ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه ، ومنها أخبار سالفة جاءت على معنى الوعظ لنا ، وهى مما أمرنا بالاعتبار به بقوله تعالى : « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب » فأيقنا أن

ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها وعد أمرنا وحضضنا على العمل لاستحقاقه ، ووعيد حذرنا منه . وكل ذلك مما أمرنا بالفكرة فيه ؛ لنجتهد فى طلب الجنة ، ونفر من النار، فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، فلما علمنا أن كل ما ذكرنا ليس متشابها ، وعلمنا يقينا أنه ليس فى القرآن إلا محكم ومتشابه ، أيقنا أن كل ما ذكر محكم ، فلما أيقنا ذلك ضرورة علمنا يقيناً أن ماعدا ما ذكرنا هو المتشابه ، فنظرنا لنعلم أى شىء هو فنجتنبه ولا نتتبعه ، وإنما طلبناه لنعلم ما هيته ، لا كيفيته ولا معناه ، فلم نجد فى القرآن شيئا غير ما ذكرنا . حاشا الحروف المقطعة التى فى أوائل بعض السور وحاشا الأقسام التى فى أوائل بعض السور ، فعلمنا يقيناً أن هذين النوعين هما المتشابه الذى نهينا عن إتباعه ، وحذر النبى ﷺ من المتبعين له ، وكذلك وجدنا عمر رضى الله عنه قد أوجع صُبَيْغًا ضرباً على سؤاله عن تفسير والذاريات ، فصح ضرورة أن هذين القسمين هما المتشابه الذى نهينا عن ابتغاء تأويله ، إذ لم يبق بعد ما ذكرنا إلا هذان النوعان ، ولا بد من تشابه فلم يبق غيرهما ، فحرام على كل مسلم أن يطلب معانى الحروف المقطعة التى فى أوائل السور ، مثل كهيعص ، وحم عسق ، ون ، الم ، وص ، وطسم ، وحرام أيضا على كل مسلم أن يطلب معانى الأقسام التى فى أوائل السور ، مثل والنجم ، والذاريات ، والطور ، والمرسلات عرفا ، والعاديات ضبحا ، وما أشبه ذلك » . (١)

هذه عبارات ابن حزم التى يعلن فيها رأيه فى المتشابه من القرآن ، ونراه قد سلك مسلك الاستقراء . فتتبع أوامر الله تعالى وآياته ، واختبر كل نوع من أنواع الآيات الكريمة ، فما وجده فى موضوع مطلوب اعتبره محكما ، حتى يمكن الخطاب بمضمونه من تكليف بأمر أو نهى ، وعظة واعتبار ، وما لم يجد فى موضوعه أمراً أو نهياً وكان غير واضح المعنى هو الذى اعتبره متشابها ، وانتهى به الاستقراء إلى أن المشكل محصور فى فواتح السور ، وما ورد من عبارات القسم .

(١) الاحكام فى أصول الاحكام الجزء الرابع ص ١٢٢ .

٣ — وحدانية الخلق والتكوين

٢٧٤ — اتفق المسلمون على أن الله تعالى خالق كل شيء ، فلا شيء في هذا الكون إلا بخلق من الله تعالى ، لأن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه خالق كل شيء ، اتفق المسلمون على ذلك ، فمن قال إن شيئاً في الكون بغير خلق الله وإرادته فقد ضل ضلالا بعيدا ، وخرج عن الإسلام خروجا لاخلاف فيه .

وقد اتفقوا أيضاً على أن الله سبحانه وتعالى خلق الكون بإرادته واختياره ، فلم يصدر عنه صدور المعلول عن علته ، بل إنه سبحانه وتعالى فعال لما يريد ، مختار لما يفعل، ولذلك ضل الفلاسفة الذين قرروا غير ذلك ، ولقد ناضلهم ابن حزم في آرائهم ، وأبطلها بالأدلة العقلية القاطعة ، وجاء من بعده الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة فأوفى على الغاية في رد أقوالهم ، وبطلان ما انتحلوه من أقوال اليونان .

٢٧٤ — لهذا يجب على كل مسلم أن يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى خالق لكل شيء ، وهو مبدع الكون ، وهو قادر مختار فعال لما يريد سبحانه وتعالى .

ولكن ثارت مشكلة بين علماء المسلمين من العصر الأموي إلى عصر ابن حزم ، بل انحدرت مع الزمان إلى عصرنا الحاضر ، ولازال الناس يخوضون فيها ، ما بين مهتد قد اهتدى واطمأن ، وماضال قد انحرف ، ومفوض لله تعالى ، ولسان حال يقول : « ذرهم حتى يخوضوا في حديث غيره » .

وتلك المسألة هي أفعال الإنسان أهي مخلوقة لله تعالى من غير استطاعة من الإنسان فيكون مجبرا ؟ ولا تكليف من غير قدرة واختيار حتى يكون في أفعاله حراً مختاراً .

وقد اتفق المسلمون على حقيقتين لامجال للشك فيهما ، وهما — أولا — أن الإنسان محاسب عما يكون منه إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وأنه مجزى يوم القيامة بفعله الخير، يجازى عليه بالثواب والنعيم المقيم ، والشر يعاقب عليه إلا أن يتغمده الله برحمته .

والأمر الثانى : أن الله سبحانه وتعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء ويغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فلا إرادة فوق إرادته ، ولا قدرة مع قدرته ، إنه على كل شىء قدير .

٢٧٥ — ومع اتفاق المسلمين على هذا كله اختلفوا فى فعل الإنسان أهو فيه مضطر مجبر أم هو فيه حر مختار ، والذين قالوا إنه حر مختار ، فكيف يكون اختياره ، أهو باستطاعة سابقة على الفعل أم مقترنة بالفعل ، أم سابقة ومقترنة ؟

لقد اختلفوا فى ذلك على أقوال أربعة ، وكل قول له طائفة تعاضده ، وتناصره ، وتدعو إليه وتدرسه ، وتدارس الناس على طريقته ، وقد أشرنا إلى هذه الفرق فى القسم الأول من دراستنا ، فالجبرية قالوا إن الإنسان مجبر غير مختار ، وهو فى أفعاله ، كالريشة فى مهب الريح تتحرك بغير حركتها ، وتنتقل مع الريح أنى انتقلت ، وكذلك الإنسان فى هذا الكون ؛ لأنه لا فاعل إلا الله تعالى . فهو وحده الفعال ولا شريك له فى هذا الوجود ، ولو كان للإنسان فعل ينسب إليه لكان شريكا لله تعالى فى الخلق والتكوين ، ولكان ذلك منافياً لوحدانية الخلق والتكوين المتفق عليها من جميع المسلمين ، وإن إضافة الفعل إلى الإنسان من حيث إنه قام به لا من حيث إنه وقع منه ، كما يقول القائل مات فلان ، فالموت قام به ، لا أنه هو الذى أحدثه وكونه وخلقه ، بل المحيى والمميت هو الله تعالى ، ولا شىء من هذا لأحد من خلقه ، وأولئك هم الجهمية أتباع الجهم ابن صفوان (١) .

٢٧٦ — هذه هى الفرقة التى قالت بالجبر والاضطرار ، ومحت عن الإنسان الاختيار ، وإنها بلا شك أخذت بظواهر بعض النصوص ، وتركت نصوصاً أخرى ، فأشبهت الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض .

أما الطائفة الثانية وهم الأشاعرة والماتريدية ، فقد قالوا إن الإنسان له

---

(١) راجع فى بيان هذه الطوائف الأربع الفصل فى الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢ .

استطاعة وهى ليست الإنشاء والتكوين ، بل الفعل من الله تعالى ، ولا فاعل إلا الله تعالى ، وهو وحده المريد المختار، ولكن تكون استطاعة يخلقها الله تعالى عند الفعل يسمى الكسب والاكتساب ، وبها تكون المسئولية ، والجزاء عن الفعل إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر ، ولا شك أنهم قريبون من الجبرية ، وبعض العلماء يجعلونهم منهم .

والطائفة الثالثة أكثر المعتزلة والشيعة الامامة . وهم يرون أن الانسان مختار مريد باستطاعته الفعل ، وهى قوة أودعها الله نفسه ، وبها كان الفعل خيرا أو شرا ، ويزيدون فى قولهم إن الله يشاء الخير ويريده ، ولا يريد الشر ، فإرادته وأمره متلازمان ، وإذا كان لا يأمر بالشر فهو لا يريده .

والطائفة الرابعة هى التى تقول إن الفعل يكون من العبد باستطاعة قبله ومقترنة به ، وأصحاب هذا القول بعضهم من المعتزلة وبعضهم من غير المعتزلة .

وفى الجملة أن أصحاب القوة المودعة أو الاستطاعة يقررون أن العبد تسند اليه أفعال نفسه بقوة أودعها الله إياه لتكون عليه التبعات ، وليتحقق التكليف ، ويكون الشخص مسئولا عن فعله ، ويتحقق الجزاء بالثواب والعقاب ، بتحقق العدالة ، فلا يكون حساب من غير قدرة .

بيد أن المعتزلة يزيدون على ذلك كما قلنا أن فعل الشر لا يريده الله تعالى ، لأن الإرادة والأمر متلازمان عندهم كما أشرنا ، فالشر لا يريده رب العالمين ، لأنه لم يأمر به ، وهو لا يريد إلا الهداية ، ولا يريد الضلال .

٢٧٧ — هذه نظرات عاجلة إلى أقوال الفرق الاسلامية المختلفة بشأن القدرة الإنسانية فى الأفعال المسندة إلى البشر ، فما الذى قاله ابن حزم فى هذا الموضوع

يظهر من مجموع مايقرره ابن حزم أمران : (أحدهما) أنه يقرر أن أفعال الإنسان تكون باستطاعته للانسان ، وتستمر حتى يقع الفعل ، ويتحقق الاختيار والقصد والعمل ، فهو بهذا يقرر مبدأ الاختيار ، ويرد مبدأ الجبر ، إذ يرى أن مبدأ الجبر يخالف الحس والنص واللغة ، فالنص مثل قوله تعالى : جزاء بما كنتم تعملون

وقوله تعالى : « لم تقولون مالا تفعلون » فنص على العمل واسناده إلى المكلف ، وأما الحس ، فبالحواس وبضرورة العقل وبدهياته علمنا علما لا يخالجه الشك «أن بين الصحيح الجوارح ، وبين ما لاصحة لجوارحه فرقا لاتحا لجوارحه لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا دون مانع ، والذى لاصحة لجوارحه لو رام دلك جهده لم يفعله أصلا ، ولا بيان أبين من هذا الفرق . والمجبر فى اللغة هو الذى يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده، فأما من وقع فعله باختياره وقصده ، فلا يسمى فى اللغة مجبرا »[١]

(الأمر الثانى) الذى يقرره ابن حزم هو أن الفعل لايكون نتيجة للاستطاعة وحدها ، بل لابد من زوال كل الموانع الحاجزة التى تحول بين الاستطاعة وظهورها أثرها فى الأفعال ، فهو يقول« نظرنا فوجدنا السالم الجوارح المريد للفعل قد يعترضه دون الفعل مانع لايقدر معه على الفعل أصلا ، فعلمنا أن هاهنا شيئا آخر، به تتم الاستطاعه ، وبه يوجد الفعل . . . فصح ضرورة أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع ، وهذا الوجهان قبل الفعل وقوة أخرى من عند الله عز وجل[٢]» .

وهذا الكلام يدل على أن الفعل يقع بثلاثة عناصر : (١) استطاعة من العبد أودعها الله إياه ، (٢)وزوال الموانع (٣)وقوة من عندالله هىالتى تسمى التوفيق ، فلابد من التوفيق مع القدرة الإنسانيه ، ويقيم الدليل على ذلك فيقول. «ومن البرهان على صحة هذا القول اجماع الأمة كلها على سؤال الله تعالى التوفيق ، والاستعاذة به من الخذلان ، فالقوة التى ترد من الله تعالى ، فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصمة وتأييدا ، والقوة التى ترد من الله تعالى على العبد ، فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عزما أو قوة أو حولا ، وتبين من صحة هذا

---

(١) الفصل جـ ٣ ص ٢٣ .

(٢) الفصل جـ ٣ ص ٣٠ .

صحة قول المسلمين لا حول ولا قوة إلا بالله [١] » .

٢٧٨ — وبهذا يتحرر أنه يلتقى مع المعتزلة فى قولهم إن الأفعال تسند إلى العبد باستطاعة أودعها الله إياه ، ولكنه يضم إلى تلك الاستطاعة البشرية القوة الإلهية التى يكون بها التوفيق ، ويكون بها الخذلان ، ومن هنا يفترق عنهم من حيث إنهم لايرون أن الله يريد الشر ، أما هو فيقول : يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء فمن أخذ فى أسباب الهداية وسار فى طريقها وفقه الله تعالى ، ومن لم يقصد إلى أسباب الهداية أو يتجنب طريقها فإن الله لا يوفقه ، فيكون الخذلان ويكون الضلال . والتوفيق والخذلان والهداية من الله أمر يقرره ابن حزم خضوعا لنصوص القرآن الكريم واتباعا للهدى النبوى الشريف .

٢٧٩ — وإنه ليؤيد ذلك بالدراسات النفسية والخلقية التى عالجها ، فيبين أن الاتجاه إلى الخير يكون بدافع من النفس والاتجاه إلى الشر يكون بدافع منها أيضا ، وكل ميسر لما خلق له ، فمن اتجه إلى الخير مع الاصرار عليه هداه الله ووفقه ، ومن اتجه إلى الشر ولج فيه خذله الله تعالى ، ويقول فى طبيعة النفس :

« إن الله سبحانه وتعالى خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هى عليه ، فهمة لما تخاطب به ، وجعلها مأمورة منهية فعالة ، منعمة معذبة ملتذة ألمة حساسة ، وخلق فيها قوتين متضادتين فى التأثير وهما التمييز والهوى كل واحدة منهما تريد الغلبة على آثار النفس ، فالتمييز هو الذى خص نفس الإنسان والجن والملائكة دون الحيوان الذى لايكلف ، وليس ناطقا ، والهوى هو الذى يشاركها فيه نفوس الجن والحيوان الذى ليس ناطقا من حب اللذات والغلبة ... فإذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده هى له مدد وعون ، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل فى هواهما من الشهوات وحب الغلبة والحرص والبغى والحسد وسائر الأخلاق الرذيلة ، والمعاصى ، وقد قامت البراهين على أن

---

(١) المصدر المذكور .

النفس مخلوقة ، وكذلك جميع قواها المنتجة عن قوتيها الأولين التمييز والهوى ، كل ذلك مخلوق مركب فى النفس مرتب على ما هو عليه فيها ، كل جار على طبيعته المخلوقة » . (١)

٢٨٠ — ونرى من هذا كيف يبين الاستطاعة التى خلقها الله فى الإنسان وتوفيق الله تعالى نحو الخير ، وخذلانه لأهل الشر ، وإنه بهذه القوة قوة التمييز والاختيار عند منازعة الهوى تكون التبعات ،ويكون الجزاء من عقاب وثواب وإن توفيق الله تعالى وخذلانه يكون مع هذه القوة العاملة فى النفس ، فيكون كل لما يُسِّر له .

وإنه ليبين أن كل نفس قد كانت باتجاهاتها ومداومتها على حال معينة لا تستطيع الخروج عنها ، والأخلاق المطبوعة لا تقبل التغير، ويسوق ذلك دليلا على أنه مع الاستطاعة المودعة نفس الإنسان توجد قوة أخرى ، وهى إرادة الله سبحانه وتعالى وتوفيقه ، فيقول :

« ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غيرما يفعل مما خلقه الله عز وجل فيه ، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهيم لا يقدر على الغباوة ، والغبى لا يستطيع ذكاء الفهم ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد ، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد ، والحريص لا يقدر على ترك الحرص ، والبخيل لا يقدر على البذل ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، والكذاب لا يقدر على ضبط نفسه عن الكذب ،كذلك يوجدون من طفوليتهم ، والسيء الخلق لا يقدر على الحلم ، والحى لا يقدر على القحة ، والوقح لا يقدر على الحياء ، والعى لا يقدر على البيان ، والطيوش لا يقدر على الصبر ، والغضوب لا يقدر على الحلم ، والصبور لا يقدر على الطيش ، والحليم لا يقدر على الغضب ، والعزيز النفس لا يقدر على المهانة ، والمهين لا يقدر

---

(١) الفصل حـ ٣ ص ٥١ .

على عزة النفس ، وهكذا فى كل شىء ، فصح أنه لا يقـــدر أحد على ما يفعل إلا بما يتم الله فيهم القوة على فعله ، وإن كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البينة وعدم المانع »(١)

٢٨١ — هذا كلام ابن حزم فى فعل الإنسان وسلطانه عليه وسلطان الله تعالى ، وهو فوق كل سلطان وقد استمد كلامه من عناصر ثلاثة وهى الحس ، والنصوص ، والدراسات النفسية فى الأخلاق . فبالحس ثبت الاختيار بقوة أودعها الله نفس الإنسان ، وبها تكون المسئولية ، وبالنصوص ثبت أن توفيق الله لا بد منه ليكون فعل الخير ، وبالدراسات النفسية أثبت توفيق الله ، وأن القوة التى تكون من الله عند الفعل هى أمر أساسى فى وجود الفعل نحو الطاعات ، أو نحو المنهيات .

ولا شك أن دراسة المسألة على ذلك النحو من الدراسة التى تعددت أبوابها لم يسبق به ابن حزم ، ولكن هل حلت النتيجة التى وصل إليها تلك المشكلة القديمة ؟ إن المشكلة فى أمرين ـ فى مسئولية العبد وسلطانه ، أهو ليس له سلطان مطلقا أم له سلطان ليس كاملا ، إن فرضنا أن إرادة الله تعالى لها توجيه فى فعل العبد ، إذن كيف يكون الثواب والعقاب مع ذلك التوجيه المسيطر ؟ إن الثواب بلا شك رحمة من الله ، ويمكن معه العقاب ، إنه قد أحصى علم الله الحكم العدل ذلك ، فإليه تفوض الأمور ، ولكن لم كان العقاب

الأمر الثانى — أنه لا يقع فى هذا الكون شىء إلا بإرادة الله تعالى وسلطانه . وإنا نعتقد أن ابن حزم حلّ هذا الجزء من المشكلة ، ولكنه لم يحل الجزء الأول ، والمعتزلة حلوا الجزء الأول منها ، ولم يحلوا الجزء الثانى وهل فى الإمكان الجمع بين قول المعتزلة وقول ابن حزم ؟ إن ذلك يكون فيه الحل ، ومهما يكن الأمر فكلام ابن حزم أوسع كلام كتب فى المسألة .

---

(١) المصدر المذكور ص ٤٢ ، ٤٣ .

آراء لابن حزم حول السياسة

٢٨٢ — ابن حزم كتب فى كل المسائل الاسلامية ، وناقش الأقوال فى كل ماكتب وجادل وناضل ، ومن المتعذر أن نتصدى لكل ما كتب ، ولكن لابد من دراسة رأيه حول العقيدة الأساسية فى الإسلام ، وحول الأمور السياسية التى شقت الوحدة الإسلامية واختلف المسلمون فيها ، وذلك لأن هذه الأمور تبين المنزع السياسى لابن حزم ، وذلك جزء بلاشك من دراسة شخصه ، ولذا نتكلم فى هذه الأمور الثلاثة ، وهى رأيه فى مرتكب الكبيرة ، ورأية فى الخلافة ، ولمن تكون ، ورأيه فى المفاضلة بين الصحابة ، وقد كتب فى ذلك رسالة قيمة [1] .

وإن المسألتين الأخريين الصلة بينها وبين السياسة واضحة ، بل إن مسألة الخلافة من صميمها ، أما مسألة حكم مرتكب الكبيرة ، فصلتها بالسياسة أنها نبتت فى ميدان السياسة ، أثارها الخوارج عند خروجهم على الإمام على بن أبى طالب، فقد حكموا بكفره ، لأنه ارتكب ذنب التحكيم فثار القول فى هذه المسألة ، واختلف العلماء فيها ذلك الاختلاف الكبير . ولنتكلم فى كل مسألة من هذه المسائل بكلمات موجزة ، بل بإلمامات سريعة ، ثم نتكلم فى فقهه الذى هو أخص ما اختص به ، وهو لب موضوعنا .

١ — رأيه فى مرتكب الكبيرة

٢٨٣ — قال أكثر الخوارج إن مرتكب الذنب كافر ، ليس من أهل القبلة ، وقال الحسن البصرى إن مرتكب الذنب منافق ، يظهر الإسلام ، وأعماله تعلن غيره ، وتكشف قلبه ، وقال أكثر المعتزلة إنه فى منزلة بين المنزلتين ، فهو ليس بكافر ولا مؤمن وهو فاسق ، ويصح أن يسمى مسلماً ، ولكنه لا يسمى مؤمناً قط ، وهو مخلد فى النار .

---

(١) قد طبعها بدمشق مع ترجمة جيدة لابن حزم الأستاذ سعيد الأفغانى .

وقال بعض المرجئة لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع الكفر طاعة ، وأولئك يبدو من ظاهر قولهم أنه يوم القيامة لا يكون فرق بين المذنب والمطيع ، والمرتكب والتقى ، والعاصى والولى .

وقال بعض المرجئة يحاسب الله المذنب على ذنبه ، وأمره مرجأ إلى ربه ، فإن شاء عفا وأدخله فى فسيح رحمته ، وإن شاء عذبه ، وإن يعذبه فهو عبده ، وإن يغفر له فبعزته وحكمته ورحمته ، وقالوا إن هؤلاء مرجئة السنة ، وينسب هذا الرأى إلى أبى حنيفة وغيره من الأئمة الأعلام ، ومنهم أبو الحسن الأشعرى ، وأبو منصور الماتريدى ، وطائفة كبيرة من المسلمين ، وروى عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا إن الله يغفر لمن يشاء من أصحاب الكبائر ، ويعذب من يشاء إلا القاتل فإنه يخلد فى النار أبدا .

وقالت طائفة من المتأثرين بآراء المعتزلة إن الله سبحانه وتعالى إما أن يعذب أهل الكبائر بذنوبهم جميعاً ، وإما أن يعفو عنهم جميعاً ، فلا يغفر لفريق دون فريق ، ولا يعذب طائفة دون طائفة ، لأنهم يرون أن ذلك هو العدل الذى يليق بالذات العلية ، وهو سير على نظرية وجوب الصلاح والأصلح لذات الله تعالى ، وفى ثبوت ذلك نظر ، فإنه لا حاكم على فعل الله إلا الله تعالى ، وهو أحكم الحاكمين ، وليس لأحد أن يحكم على فعله جلت قدرته ، وإلا تجاوز قدره ، وعدا طوره .

٢٨٤ — هذه هى الآراء المختلفة فى مرتكب الكبيره ، فما رأى ابن حزم ؟

نجد ابن حزم فى رأيه فى هذه المسألة ظاهرى النزعة أيضاً ، يعتمد على النصوص فلا يهمل نصوص العفو والمغفرة ، ولا نصوص الحساب والعقاب ، ولذا يقول : « من لقى الله عز وجل تائباً توبة نصوحاً من كل كبيرة ، أو لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة ، وهو من أهل الجنة لا يدخل النار ، ولو بلغت سيئاته ما شاء الله أن تبلغ ، ومن لقى الله عز وجل وله كبيرة فأكثر لم يتب منها فالحكم فى ذلك الموازنة فمن رجحت حسناته على كبائره فإن كبائره وسيئاته كلها تسقط وهو

من أهل الجنة ولا يدخل النار، ومن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته فهؤلاء أهل الأعراف، ولهم وقفة ولا يدخلون النار، ثم يدخلون الجنة، ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهؤلاء مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب، فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة فى النار، ثم يخرجون منها إلى الجنة بشفاعة رسول الله ﷺ، وبرحمة الله تعالى، وكل من ذكرنا يجازون فى الجنة بما فضل لهم من الحسنات، ومن لم يفضل لهم حسنة من أهل الاعراف فمن دونهم، وكل من خرج من النار بالشفاعة وبرحمة الله تعالى، فهم كلهم سواء فى الجنة، ممن رجحت له حسنة فصاعدا»[1].

٢٨٥ — هذا هو الرأى الذى اختاره ابن حزم، وهو فى هذا يستمد رأيه من النصوص المختلفة فى القرآن الكريم والسنة النبوية وهو يسوق لهذا الرأى الأدلة على كل حكم من أحكامه التفصيلية.

وهو فيما يسوقه ظاهرى كما قلنا، وهو فيها يجمع بين آيات الوعيد التى احتج بها المعتزلة، وآيات العفو التى احتج بها المرجئة، وآيات الحساب والعقاب والثواب، والمساواة بين العمل وجزائه من مثل قوله تعالى: «ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»، ومثل قوله تعالى: «وجزاء سيئة سيئة مثلها»، وقوله تعالى: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة». وقوله تعالى: «من جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها» ويعمل بالآيات التى فيها بشرى لمن كثرت حسناته وقلت سيئاته فى مثل قوله تعالى: «إن الحسنات يذهبن السيئات» ومثل قوله تعالى: «إن الله لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنه يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيما» وقوله تعالى «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها».

وهكذا فهو يعمل بجميع النصوص الواردة، وينتهى من ذلك بهذا الرأى الذى يوازن فيه بين الحسنات والسيئات، وهو اتباع لتفصيل ما أجمل من آيات العفو والغفران، وما أجمل من آيات الوعيد والحساب والعقاب، وكان التفصيل

---

(١) الفصل جـ ٤ ص ٤٦

من نصوص القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، ونكتفى من هذه المسألة القدر ومن أراد استيفاءها فليرجع إلى كتاب الفصل [١] .

٢ — رأيه فى الخلافة

٢٨٦ — لقد فصل ابن حزم القول فى الخلافة وناقش فيها الفرق المختلفة ما بين الشيعة والخوارج بطوائفهم المختلفة ، وكان كشأنه فى كل مايكتب يؤثر الإطناب على الإيجاز ، ويناقش أدلة مخالفيه، دليلا ، دليلا، بلغته الصارمة العنيفه ، وإذ نريد أن نستخلص رأيه من هذه المناقشات الحادة القوية ، فانا نلخص مجمل آرائه فى أربعة أمور :

٢٨٧ — أول هذه الأمور الأربعة أنه يقرر أن الإمامة فرض لازم ، « لأن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام ، فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام، ومنع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص يحتاج إلى رئيس ، فإن الناس لايصلحون فوضى ، ولا تقام تكليفات الدين مع هذه الفوضى ، ويقول فى بيان الفساد فى البلاد التى لا رئيس لها : « هذا مشاهد فى البلاد التى لا رئيس لها ، فإنه لايقام هناك حكم حق ولا حد حتى قد ذهب الدين فى أكثرها ، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد » .

ولقد كان فرض الإمامة العادلة ؛ لأنه لايقام الشرع إلا بذلك الامام ، ولا يدفع الظلم إلا به ، ويقول ابن حزم الذى عاش فى عصر الاضطراب السياسى بسبب ضعف الخلفاء ، « لم يبق وجه تتم به الأمور إلا الاسناد إلى واحد فاضل عالم ، حسن السياسة قوى على الانفاذ ، وإنه إن كان كذلك فالظلم والاهمال معه أقل منه مع الاثنين فصاعدا » .

وإذا كان ابن حزم يرى إقامة إمام فرضا لازماً على المسلمين ، وأنه لا يحل

---

(١) تراجع هذه النصوص فى كتاب الفصل جـ ٤ ص ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١

للمؤمنين أن يبيتوا ليلة ، وليس فى عنقهم بيعة لإمام ، فإنه يرد لأجل هذا على النجدات من الخوارج الذين لا يرون الخلافة أمراً لازماً فى الدين ، بل هى من مصالح الناس ، وعلى الناس أن يتعاطوا الحق فيما بينهم .

والخلاصة أن ابن حزم يرى أن الأمة الإسلامية واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيها أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله ﷺ (١) .

وإنه لا شك عنده فى أن الواجب أن يكون الإمام واحداً لجميع المسلمين ، ويرد قول القائلين إنه يجوز أن يكون إمامان للمسلمين بأن ذلك قد يؤدى إلى التنازع بينهما ؛ وقد قال تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » ولأن النبى ﷺ قال : « إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما » ولأن المسلمين جميعاً أمة واحدة ، فيجب أن يكون إمامهم واحداً ، ليكون مظهراً لهذه الجامعة .

٢٨٨ — وثانى الأمور التى تجب ملاحظتها فى الإمام ، ولا تنعقد الإمامة إلا إذا تحققت ، أن يكون الإمام قرشياً ، لأن الأنصار لما اختلفوا مع المهاجرون احتج أبو بكر عليهم بالقرشية فاقتنعوا ؛ إذ قال « لا تدين العرب إلا لهذا الحى من قريش » ولأن النبى ﷺ قال : « الأئمة فى قريش ، ويقول فى ذلك ابن حزم : « نص رسول الله ﷺ على أن الأئمة فى قريش ، وعلى أن الإمامة فى قريش » وهذه رواية جاءت مجىء التواتر ، رواها أنس بن مالك ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومعاوية . ومما يدل على صحة ذلك إذعان الأنصار رضى الله عنهم يوم السقيفة وهم أهل الدار والمنعة ، والعدة والعدد » (٢) .

ويلاحظ أن ذلك الشرط ليس موضع إجماع ، فإن الخوارج لم يشترطوه ، بل قالوا إلا الإمامة للعدل من غير نظر إلى قبيلة ، بل قالوا أكثر من ذلك إنه إذا

---

(١) الفصل حـ ٤ ص ٨٧

(٢) المصدر المذكور ص ٨٩

تساوى قرشى وحبشى فى الفضل ، والقيام بحق الكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشى ليسهل خلعه .

٢٨٩ — وثالث الأمور التى يجب ملاحظتها هو شروط الامامة بعد القرشية فى نظره ، فهو يشترط فى الإمام شروطا يجب توافرها بعد أن يتحقق وصف القرشية ، فاشترط أن يكون بالغا مميزا لقول النبى ﷺ : « رفع القلم عن ثلاثة ذكر منها الصبى حتى يحتلم ، والمجنون حتى يفيق ، وأن يكون رجلا ؛ لقول رسول الله ﷺ : « لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى إمرأة ، وأن يكون مسلما ، لقول الله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ، والخلافة أعظم السبل ؛ ويشترط أيضا عند ابن حزم فى الخليفة أن يكون متقدماً لأمره بأن يتقدم لتحمل تبعات الحكم والدعوة لطاعته فى القيام بحق كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم ، ويشترط أن يكون عالما بما يلزمه من فرائض الدين متقياً لله تعالى فى الجملة ، أى أن يكون ظاهر حاله الصلاح ، غير معلن الفساد فى الأرض ، لقول الله تعالى ، وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « إن من قدم من لا يتقى الله عز وجل ولو فى شىء من الأشياء ، أو معلنا الفساد فى الأرض غير مأمون ، أو من لا ينفذ أمراً ، أو من لا يدرى شيئاً فى دينه ، فقد أعان على الإثم والعدوان ، ولم يعن على البر والتقوى ، وقد قال ﷺ : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » وقال عليه السلام : يا أبا ذر إنك ضعيف ، لا تأمرن عن اثنين ولا تولين مال يتيم » وقال تعالى : « فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفاً الآية فصح أن السفيه والضعيف ومن لا يقدر على شىء لا بد له من ولى فلا يجوز أن يكون ولياً للمسلمين »[1]

ولا يشترط أن يكون الإمام سليم الجسم صحيحا معافى ؛ بل تصح الإمامة ، ولو لم يكن ذا جسم سليم ؛ لأن المقصود من الإمامة إقامة القسط ، وتنفيذ قوله

(١) الفصل الجزء الرابع ص ١٦٦

تعالى : « كونوا قوامين بالقسط » فمن قام بالقسط فقد أدى ما أمر ، فالعبرة بالقدرة على القيام بالعدالة ، فهى مناط الإمامة ، وبغيرها لا يتحقق المناط ، وإن تحقق وتم اختياره وبيعته تحققت الإمامة .

٢٩٠ — وابن حزم يقرر ما أجمع عليه المسلمون ؛ وهو أن الامامة لا تكون بالوراثة ، بل هى خلافة نبوية كل من استوفى شروطها هو أهل لها ولا يميز ابن الخليفة أو وارثه على غيره ، بل وهو غيره فيها سواء ، وهو يقرر ذلك فى قوله :

« ولا خلاف بين أحد من أهل المسلمين فى أنه لا يجوز التوارث فيها (أى فى الامامة) ، ولا فى أنها لا تجوز لمن لم يبلغ حاشا الروافض ، فإنهم أجازوا كلا الأمرين ، ولا خلاف بين أحد فى أنها لا تجوز لإمرأة » (١)

وترى من هذا أن ابن حزم يقرر ذلك المبدأ الاسلامى العادل من أنه لا توارث فى الخلافة الاسلامية ، وأنه لا ولاية للغلمان ، ولكن الشيعة الامامية خالفوا الأمرين ، فجوزوا إمامة الصغير ، وأن يكون الأمر بالوراثة ، وذلك غير الاجماع ، فما عرف عن أحد من الصحابة أو التابعين أنه قال ذلك ، فأمر المسلمين شورى بينهم ، ولا شورى إلا إذا كان المسلمون لهم الحق فى اختيار الخليفة ، وليس مفروضاً عليهم بوراثة جبرية .

وإنه من يوم أن أهمل ذلك المبدأ الاسلامى الجليل ، وقد صارت أمور المسلمين إلى فوضى ، وصارت إمرتهم إلى غلمان لا يحسنون القيام بشئونهم الخاصة ، فضلا عن القيام بشئون الأمة ، وتحقيق معنى العدالة فيها والتعاون بين الحاكم والمحكوم على البر والتقوى ، وعدم التعاون على الاثم والعدوان .

٢٩١ — هذه شروط الخليفة عند ابن حزم ، وبقى أن نقول كيف يكون عقد الامامة فى نظر ابن حزم ، أيكون بانتخاب عام ، بحيث يختاره جمهور المسلمين

---

(١) المصدر المذكور ص ١٦٧

فى مشارق الأرض ومغاربها ، فلا تتم البيعة إلا باختيار الأغلبية المطلقة منهم ؛ أم يكون باختيار أهل بلد بعينه ، أم يكون باختيار أى جمع ، وتكون الامامة للسابق دون سواه ؟ .

يرى ابن حزم أن عقد الإمامة يتم بأحد وجوه ثلاثة قد أثرت كلها عن الصحابة ، وارتضاها جمعهم .

أولها وأفضلها فى نظره وأصحها عنده أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى إنسان يختاره إماما بعده ، وسواء فعل ذلك فى صحته أم فى مرضه عند حضور الوفاة ، إذ لا نص ولا إجماع على المنع ، ويقول فى ذلك « كما فعل رسول الله ﷺ بأبى بكر ، وكما فعل أبو بكر بعمر ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز ، وهذا الوجه هو الذى نختاره ، ونكره غيره ، لما فيه من اتصال الإمام وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب ، مما يتوقع فى غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس ، وحدوث الأطماع » .

ولكن يعترض على هذا بأن الصحابة والتابعين قد اعترضوا على العهد إلى يزيد ، والعهد إلى سليمان بن عبد الملك ، ومن قبله الوليد وغيرهم ، فيرد ابن حزم ذلك الاعتراض بأن الاعتراض لم يكن على أساس العهد ، وإنما كان على أساس أنهم كانوا غير مرضيين فى دينهم وأخلاقهم ، فقد كانوا يعلنون الفساد .

٢٩٢ — والوجه الثانى من أوجه عقد الإمامة التى يقرها ابن حزم « أن الإمام إذا مات من غير عهد أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ، ولا منازع له ، فإنه يفرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته ، كما فعل على ، إذ قتل عثمان رضى الله عنهما » ويستشهد على هذا الوجه من اختيار الإمام الأعظم ، بما فعله خالد بن الوليد فى غزوة تبوك فيقول « وقد فعل ذلك خالد ابن الوليد ، إذ قتل الأمراء : زيد بن حارثة ، وجعفر بن أبى طالب ، وعبد الله

ابن رواحة ، فأخذ الراية خالد عن غير إمرة ، وصوب ذلك رسول الله ﷺ ؛ إذ بلغة فعله ، وساعد خالداً جميع المسلمين رضى الله عنهم » (١) .

وإذا كان هذا الذى يقوم ويدعو لنفسه عند موت الخليفة تنفذ إمامته فكذلك تجوز إمامة مثله عند شيوع المنكر والدعوة لنفسه ، ولذا يقول ابن حزم : « أو أن يقوم كذلك عند ظهور منكر يراه ، فتلزم معاونته على البر والتقوى ، ولا يجوز التأخر عنه ؛ لأن ذلك معاونة على الأثم والعدوان ، وقد قال عز وجل « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

وفى هذا الوجه كما ترى يتجه ابن حزم إلى أن قيام الإمام المستوفى للشروط والدعوة لنفسه من قبيل القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؛ لأنه لا تصلح أمور الأمة فوضى لا إمامة فيهم ، فمن قام بحقها وجبت معاونته وطاعته ، ومن قام بعد قيامه إن كان بغير حق فهو باغ خرج على الإمام العادل ، وإن كان قيامه لمنكر شاع وذاع ، وملأ البقاع ، فإنه يكون إماماً داعياً لنفسه ، وبذلك تكون طاعته لازمة إن كان مستوفياً لشروط الإمامة ، وإن ذلك يكون من باب التعاون على البر والتقوى المنصوص عليه فى الآية الكريمة ، هذا كله نظر ابن حزم ، ولنا فيه نظر نبديه فيما بعد .

٢٩٣ — هذان وجهان من وجوه عقد الإمامة للإمام ، أما الوجه الثالث من وجوه عقد الامامة ، فهو أن يجعل اختيار الامام بعد موته إلى رجل ثقة ، أو إلى أكثر من واحد ، كما فعل عمر رضى الله عنه عند موته ، ويقول ابن حزم فى هذا الوجه « وليس عندنا فى هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ ، ولا يجوز التردد فى الاختيار أكثر من ثلاث ليال للثابت عن رسول الله ﷺ من النهى عن البيان ليلتين من غير إمام ، ولأن المسلمين لم يجتمعوا على ذلك أكثر من ذلك ، والزيادة على ذلك باطل لا يحل » (٢) .

---

(١) الفصل ج ٤ ص ١٧٠ (٢) ملخص المصدر المذكور .

وهذا الوجه يظهر أن ابن حزم خضع له خضوعا ؛ لأنه لم يسعه الاعتراض على أمر أجمع عليه الصحابة ، وإجماعهم حجة لا يسوغ الاعتراض عليها ، بل يجب الأخذ بها .

أما الرأيان الآخران ، فإنه يرى الأخذ بهما كل فى حال ، فالأول يتعين الأخذ به عندما يكون عهد من الخليفة لمن يليه ، وهذا العهد فى نظره هو أسلم الطرق لصيانة وحدة الأمة ، ويتعين الطريق الثانى عندما لا يترك الخليفة المتوفى عهداً ؛ فإنه فى هذه الحال تكون الامامة لمن يتقدم لها من أهله ، ومن طلب البيعة من بعدها يكون باغياً ، ما دام الأول قائماً بالعدل .

٢٩٤ — هذا نظر ابن حزم فى طريق عقد الامامة ، ويلاحظ عليه أمران :

الأول — أنه كان ظاهرياً فى حكمه فى عقد الإمامة ، كشأنه فى كل الأحكام الشرعية ، فهو ينظر إلى الأمر الذى أقره الصحابة مجمعين عليه ، فوجده لا يخرج عن هذه الوجوه ، فهم قد أقروا عهد أبى بكر لعمر رضى الله عنه ، كما أقروا عهد عمر إلى ستة من الصحابة ، ليكون الخليفة من بينهم ، ثم فوض أربعة منهم إلى واحد هو عبد الرحمن بن عوف ، فسوغ بهذا أن يعهد إلى واحد أو أكثر اختيار خليفة ، ثم وجد أن عليا دعا إلى نفسه فلم ينكر عليه أحد من الصحابة ، وقد أطاعه أكثرهم ، واعتبروه الخليفة المرضى من جمهور المسلمين .

وجد الصحابة قد أجمعوا على صحة الإمامة بهذه الوجوه ، فكانت كلها وجوهاً فى اختيار الخليفة ، ولا شك أن نظرة فى هذا نظر مستقيم ، بيد أنه أهمل البيعة فى أصل عقد الإمامة ، وأن كل هؤلاء لم يكونوا خلفاء إلا بعد أخذ البيعة فأبو بكر رضى الله عنه قد عهد إلى عمر ، ولكنه لم يتول السلطان حتى تمت له البيعة من الصحابة ، وكذلك كان الأمر بالنسبة لعثمان رضى الله عنه ، فإن عمر رضى الله عنه قد عهد إلى الستة ليختاروا من بينهم واحدا ، ولذلك لما اختير عثمان لم يتم الأمر له إلا بعد أخذ البيعة .

ولذلك ما كان لنا أن نقول إن ذلك العهد كان هو عقد الإمامة ، إنما عقد الإمامة هو البيعة ، والعهد ترشيح شخص من الخليفة السابق ، أو ترشيح واحد من بين ستة يختارونه هم ويعينونه ، وبعد ذلك الترشيح يكون عقد الإمامة بعقد البيعة .

وأما الأمر فى شأن اختيار على ، فإنه ما دعا إلى نفسه ، بل الثابت فى التاريخ أنه دعى للخلافة من بعض الصحابة ، فتقدم مجيباً الدعوة ، ولم تنعقد الخلافة بمجرد تقدمه ، بل كانت الخلافة بالبيعة نفسها .

ولذلك نخالف ابن حزم فى اعتبار عقد الإمامة بالاختيار من الخليفة السابق ، بل إن العقد هو بالبيعة نفسها ، وإنك لترى ذلك واضحاً مما كان فى سقيفة بنى ساعدة ، فإنه لم يكن أحد إماماً إلا بعد أن تقدم عمر لأبى بكر ، وقال له امدد يدك أبايعك ، وبعد تمام البيعة ، وعندئذ تولى أبو بكر إمرة المؤمنين ، وكان خليفة رسول الله ﷺ .

الأمر الثانى — الذى نلاحظه — أن ابن حزم يقرر أنه إذا فشا المنكر جاز لشخص أن يتقدم يدعو لنفسه ، وعلى ذلك يكون فشو المنكر سبباً فى أن يخرج الإمام عن الإمامة إذا أعلن الفساد ، لأنه يكون قد فقد شرط الإمامة ، ويكون موضع الإمامة شاغرا ، فيتقدم من يشغله ، ومن يعاون المتقدم ، فإنما يعاون على البر والتقوى ، ومن يسكت عن معاونته ، فإنما يعاون المنكر ، وبذلك يعاون الإثم والعدوان .

٢٩٦ — وابن حزم يفرض أن اثنين قد قاما يدعوان لأنفسهما فى وقت واحد ، وفى هذه الحال لا يجعل الحكم لمن ينال عددا أكثر ، ومؤيداً من جمهور أكبر ، بل يجعل الأمر للزمن ، فمن سبق بدعوته ، ولو بطرفة عين ، قدم وكان الثانى باغيا ، ولو كان أفضل من الأول أو مثله أو دونه ، فمن جاء ينازعه تضرب عنقه كائناً من كان .

ويقول فيما لو قام اثنان معا فى وقت واحد من غير أن يعرف السابق

« فلو قام اثنان فصاعدا معاً فى وقت واحد ويئس من معرفة أيهما سبقت بيعته ، نظر أفضلهما وأسوسهما فالحق له ، ووجب نزع الآخر، بقول الله تعالى: « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ومن البر تقليد الأسوس ، وليس هذا بيعة متقدمه يجب الوفاء بها ، ومحاربة من نازع صاحبها ، فإن استويا فى الفضل قدم الأسوس ، نعم وإن كان أقل فضلا إذا كان مؤدياً للفرائض والسنن مجتنباً للكبائر مستتراً بالصغائر ، لأن الغرض من الإمامة حسن السياسة ، والقوة على القيام بالأمور ، فإن استويا فى الفضل والسياسة أقرع بينهما ، أو نظر فى غيرهما ، والله سبحانه وتعالى لا يضيق على عباده هذا الضيق ، ولا يوقعهم فى هذا الحرج ، لقوله تعالى : « ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، وهذا أعظم الحرج »(١) .

٢٩٧ — هذا نظر ابن حزم عندما يكون اثنان قد اتفقا فى الزمن عند الدعوة لأنفسهما ، فيقول إن المناط هو الفضل والسياسة ، والمعتبر السياسة أولا ، فإن استويا فى السياسة يقدم ذو الفضل ، لأنه اشترك مع صاحبه فى المقدرة السياسية وزاد عليه الفضل ، فيكون سبب التقدم هو التفضيل ، وإن اختلفت رتبتهما فى السياسة قدم الأسوس ، ولو كان هو الأقل فضلا ، بل لو كان مستور الحال قائماً بالفرائض مجتنبا للكبائر مستتراً للصغائر ، فإن تساويا فى الفضل والسياسة كانت القرعة هى الحكم بينهما .

٢٩٨ — ومن مجموع ما تقدم يتبين أن ابن حزم يهمل أمر البيعة ولا يجعله أساس عقد الإمامة ، بل يجعله على الرعية من واجبات الطاعة تنفيذا لقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ويعتبر البيعة من قبيل التعاون على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

---

(١) الفصل ح ٤ ص ١٧١ .

وإن المتتبع لأخبار الخلفاء الراشدين يجد أن البيعة كانت أساس الاختيار ، وإنها كانت العقد الذى يعقد بين الإمام ، والأمة ، وهو عقد موثق بالإيمان ، يجعل على كلا الفريقين التزاما دقيقاً يجب عليه تنفيذه ، والقيام بحقه ، يلتزم الإمام بإقامة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وتلتزم الأمة بالسمع والطاعة فى المنشط والمكره مالم يكن عصيان لأمر الله ونهيه ، فإن كان عصيان فلا سمع ولا طاعة .

فأبو بكر عقدت إمامته بالبيعة ، ولما عهد إلى عمر رضى الله عنهما هو عرض عهده على الصحابة مجتمعين ، ولم يتركهم حتى كانت الموافقة العامة ، ثم البيعة له من بعده .

وكذلك كان الأمر بالنسبة لإمامة عثمان رضى الله عنه ، فما تمت إلا بعد تمام البيعة من الصحابة الذين كانوا مجتمعين ، وما كان الأمر منهم إلا ترشيحا .

وإمامة على رضى الله عنه كانت الدليل على أن البيعة هى الأساس ، فإنه قد أخذ البيعة من أهل المدينة الذين كانوا يبايعون من قبله ، فهم الذين بايعوا أبا بكر وعمر ، وعثمان ، فاكتفى على ببيعتهم ، لأن المدينة كانت إلى ذلك الوقت مقر الصحابة الأولين ، وهم فضلاء هذه الأمة ، وأهل الحل والعقد فيها ، ومعاوية ومن معه اعتمدوا على ضرورة بيعه جميع المسلمين ، ووجدوا فى هذا المنفذ الذى ينفذون منه للطعن فى إمامة على حبيب النبى وصفيه المرتضى ، وتقول الأقاويل عليه ، ثم البغى عليه وهو الإمام العادل .

٢٩٩ — وإذا كانت البيعة أساس الولاية لأمرة المؤمنين باجماع الصحابة فى عهدأبى بكر ، ثم فى عهد عمر ، ثم فى عهد عثمان ، ثم فى عهد على رضىالله عنه ؛ فإن أساس الخلافة الإسلامية هو اختيار فضلاء الأمة ؛ ولذلك نختار ذلك القول الذى يقول إن الإمامة لا تصح إلا باختيار فضلاء الأمة فى كل أقطار البلاد الإسلامية ، وقد حكى ابن حزم ذلك القول ، فقال : « ذهب قوم إلى أن الإمامة

لا تصح إلا بإجماع فضلاء الأمة فى أقطار البلاد » .

وإذا كنا نخالف هذا القول الأخير، فإنا نخالفه مخالفة جزئية ؛ وهو أنه يشترط للإمامة إجماع الفضلاء ، وقد يكون فى ذلك مشقة ، أو هو فى ذاته قد يكون متعذرا ، ولذا نكتفى بأن الامامة تنعقد باختيار أكثر الفضلاء وكذلك كانت خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، فإن خلافته قد انعقدت بمبايعة أكثر فضلاء الصحابة ؛ فالمهاجرون جميعاً بايعوه ، والأنصار بايعوه ، ولكن امتنع سعد بن عبادة عن مبايعته ، وما كان سعد إلا من فضلاء هذه الأمة الذين آووا ونصروا ، وكذلك انعقدت إمامة عمر رضى الله عنه من غير مبايعته ، وقد كان أكثر فضلاء الأمة هم الذين بايعوا عليا رضى الله عنه .

فالعبرة باختيار أكثر فضلاء الأمة ، لا بجميعهم ، وإن معرفة فضلاء الأمة فى عهد أبى بكر وعمر وعثمان كان سهلا؛ لأنهم أصحاب رسول الله ﷺ ، ثم صعب فى عهد على لتفرق كثيرين منهم فى الأقاليم المفتوحة ، ولكن الأكثرين كانوا بالمدنية ، فانعقدت بهم إمامة فارس الإسلام على رضى الله عنه .

أما بعد عصر الصحابة فمعرفة فضلاء الأمة ليست أمراً سهلا ، ولم يؤثر عن التابعين ومن بعدهم أن سنوا طريقا لتعرف فضلاء الأمة ؛ لأن الإمامة قد تحولت من عهد معاوية إلى ملك عضوض ، ولم تعد إمامة نبوية ، وإن أمكن تلمس رأى للفقهاء من التابعين و من جاء بعدهم فإن فضلاء الأمة فى نظرهم كانوا علماءها ، ولذلك فسر الأكثرون منهم أولى الأمر فى قوله تعالى « وأولى الأمر منكم » بأنهم العلماء .

٣٠٠ — وإنه على ضوء الدراسات الحاضرة ونظم الشورى نستطيع أن نقرر أن فضلاء الأمة هم الذين يقرر أهالى الأقاليم الإسلامية أنهم الفضلاء ، فكل أقليم يختار فضلاءه ، وأولئك الفضلاء المختارون هم الذين يعقدون عقد الإمامة ، ويكتفى باختيار الأكثرية المطلقة منهم .

وعلى ذلك لا وجه بعد هذا البيان لما يرد به ابن حزم قول الذين قالوا إن العقد يكون باختيار فضلاء ، إذ يقول فى رده : « إنه تكليف ما لا يطاق ، وما ليس فى الوسع ، وما هو أعظم الحرج ، والله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وقال تعالى : « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » .

فإنه لا حرج ولا ضيق ، وفيه أعظم السعة ، وليس فيه ضياع للمسلمين ، ويتحقق فيه القيام بالقسط والعدل ، ويتحقق به تنظيم التعاون الكامل بين المسلمين ، وبه تتحقق شوراهم التى هى معقد أمرهم ، ومعنى الحكم فيهم ؛ إذ قال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » .

٣٠١ — وإن الرأيين اللذين اختارهما لعقد الامامة أخطر الطرق على المجتمع الاسلامى ، وكلاهما يؤدى إلى فساد الأمر وتوسيده لغير أهله .

فأما الأول ، وهو العهد من الخليفة الحى إلى من يليه ، فقد أدى إلى أن آل الأمر إلى وراثة ، فالملك الأموى فى الشرق والغرب كان أساسه الوراثة ، ولم يكن غيرها أساساً ، وكان هذا كافياً لأن يجعله يتردد ولا يعتبر العهد من الخليفة السابق إلى الذى يليه أصلح الطرق لاختيار الخليفة ، فإنه لم يؤد إلى الوراثة فقط ، بل أدى إلى أمرين خطيرين (أولهما) انه كان يعهد إلى من لا يصلح للخلافة إما لصغره ، أو لضعف قواه ، أو لاعلانه الفسق والفساد ، وإن العيش الطرى الذى يعيش أولئك الملوك الذين كانوا يتسمون بأسماء الخلفاء أو أمراء المؤمنين ظلماً وعدواناً — لم يجعل منهم رجلا قوياً ذا إرادة نافذة ، بل كانت تضعف طبقاتهم جيلا بعد جيل حتى ينحل الأمر ، وينتشر الفساد ، ويستبد بهم العبيد والخدم ، ويكون أمر المسلمين للجوارى الحسان ، والعبيد والغلمان . وقد رأى ذلك ابن حزم وعاينه ، واستقراه فى التاريخ ودونه ، وفوق ذلك فإن العهد على ذلك الوضع ليس له أى أساس من الشرع ، ولا من عمل الصحابة الأولين ، إنما هو بدعة ابتدعها معاوية فى الاسلام .

(الأمر الثانى) : الذى أدى إليه ذلك العهد الذى اختاره ابن حزم أن الحكم صار استبدادياً غاشما ، وذهبت الشورى ، وتعطل لب الحكم الاسلامى ، وهو الشورى ، كما قال تعالى «وأمرهم شورى بينهم» ولا أدرى كيف سوغ ابن حزم لنفسه تعطيل ذلك النص .

وإن ذهاب الشورى أضاع أمر المسلمين ، فذهب معنى التعاون الحقيقى الذى دعت إليه الآية التى كرر ابن حزم الاستشهاد بها ، وهى قوله تعالى : «وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» فإن التعاون فى الحكم ليس هو الطاعة المطلقة . كطاعة الجندى فى ميدان الجهاد ، إنما التعاون فى الحكم هو تبادل وجهات النظر ، وذلك بالشورى ، ولذلك أمر بها النبى ﷺ فيما كان يتولاه من الشئون العامة فقال تعالى : «وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله» .

٣٠٢ — وإن الوجه الثانى الذى اختاره لم يكن أقل خطراً على الجماعة الاسلامية من سابقه ، بل إنه الفوضى فى ذاته ، كيف يقال إن كل من يدعو لنفسه ممن يستوفى شروط الخلافة - وكل مدع يزعم فى نفسه أنه استوفاها - قد عقدت له الامامة بهذا الادعاء ما دام قد سبق غيره بالادعاء ، ولو بطرفة عين فإنه يكون الامام دون غيره ، ولو كان غيره أفضل منه ، بل إنه ليزعم أنه إن التف حول الثانى فضلاء الأمة فإنهم آثمون ، ولعله يعتمد على الحديث «من جاءكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يفرق جماعتكم فاقتلوه» ولكن هذا اعتماد على غير معتمد ؛ لأن الحديث موضوعه أن يكون أمر المسلمين على رجل واحد ، وهل يكون أمر المسلمين على رجل بمجرد الدعوة لنفسه ؟ إن ذلك غريب فى بابه .

إن ابن حزم كان فى هذا التفكير يستمد حكمه من أحوال الأمويين ، وما كان عليه عصره ، ونسى رضى الله عنه أن حال عصره فى الأندلس كانت أسوأ أحوال الحكم فى الاسلام ، فقد قام فى عهده بضعة رجال من بنى أمية كلهم ادعى الخلافة

وكلهم تسمى بأمير المؤمنين ، وكان يستعين بعضهم على بعض بالنصارى ، وكل ذلك فى بضع سنين ، حتى فسدت الدولة، وصار بأس المسلمين بينهم شديداً ، وكفى ذلك عبرة لأولى الأبصار .

٣ ــ المفاضلة بين الصحابة

٣٠٣ ــ لابن حزم رسالة خاصة فى المفاضلة بين الصحابة [١] ، وقد اشتمل عليها كتاب الفصل ، ولا نريد أن نحصى ما اشتملت عليه هذه الرسالة ، ولكن نريد أن نذكر منها ما يكفى لبيان رأى ابن حزم فى مقام على بن أبى طالب بين الصحابة ومقام معاوية ، إذ كان يعده من الصحابة ، فإن ابن حزم كان أموى النزعة ، كما كان أموى الولاء ، يرى صحة إمامة الأمويين فى الشرق والمغرب على سواء ، ويرى بحق أنهم أنبل من حكم الأندلس ، فى عهدهم اجتمع وازدهر ، ومن بعدهم تفرق واضطرب ، حتى التهمه العدو الذى يتربص بالمسلمين الدوائر ، ويريد لهم القاضية ، ولشدة تعصب ابن حزم للأمويين اتهم بأنه ناصبى يعادى علياً وأولاده ، ويناصبهم العداوة الظاهرة ، وفى هذه الرسالة النصوص الكاشفة عن حقيقة رأيه ، والدعامة التى يبنى عليها حكمه .

---

(١) قد قام بطبعها الأستاذ سعيد الأفغانى ، وترجم لابن حزم ترجمة جيدة ، وبذل فى تصحيح الرسالة وضبط نصوصها ، والتأريخ لرجالها جهداً مشكوراً ، جديراً بكل تقدير وإن هذه الرسالة هى بنصها فى ضمن كتاب الفصل لابن حزم الجزء الرابع يبتدىء من ص ١١١ ، وإن ذلك التوافق يعطينا صورة عن كتاب الفصل ، يستفاد منها أن ذلك الكتاب هو عدة رسائل قد كتبها ، وكل رسالة فى جملتها بحث قائم بذاته ، وقد بداله أن يجمع هذه الرسائل فى كتاب فجمعها ، وأعطاها ذلك الاسم الذى يدل على أصله وهو الفصل ، فانه جمع لفصله ، وهى فى معناها قطعة منقولة إلى موضع غير الموضع الذى كانت فيه ، كالنخلة المنقولة من مكان إلى مكان ، فهى رسائل مفردة نقلت إلى ذلك المجموع فكان منها ذلك الكتاب الذى يسمى بذلك الاسم مشيرا إلى أصله .

٣٠٤ — يستعرض ابن حزم أقوال الفرق المختلفة والعلماء فيمن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ، فمن قائل على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ومن قائل عمر ابن الخطاب ، ومن قائل جعفر بن أبى طالب ، ومن قائل أبو بكر ، وهم كثيرون ، ثم يحكى قول داوود بن خلف الاصبهانى الفقيه ، فيقول :

« قال داوود بن على الفقيه رضى الله عنه : أفضل الناس بعد الأنبياء عليهم السلام أصحاب رسول الله ﷺ وأفضل الصحابة — الأولون من المهاجرين ، ثم الأولون من الأنصار ، ثم من تبعهم منهم ، ولا أقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من الآخرين من طبقته ، وقد روينا عن متقدمى العلم ممن يذهب إلى هذا القول ، وقال يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى غير ما مرة : « إن هذا قوله ومعتقده » .

هذا رأى يتجه إلى تفضيل الطبقات ، لا إلى تفضيل الأشخاص ، ولكل طبقة مقامها ، ولكل صحابى قدره ، ولكن ابن حزم لا يرتضى ذلك الرأى الذى ينجو به صاحبه من التفضيل الشخصى ، حتى لا يكون فى المفاضلة غض من مقام المفضّل عليه الذى يؤخر الحكم مرتبته عن صاحبه الذى هو فى طبقته .

ويرى ابن حزم أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين أزواجه ، وأن الذى يليهن أبو بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ ، ثم عمر ثم يتصدى للمفاضلات الشخصية بين الصحابة البارزين .

٣٠٥ — ولكنه قبل أن يحكم بالفضل لأحد على غيره بعد أن فضّل من سبق ، يضع الموازين الضابطة للمفاضلة حتى تكون بالقسطاس ، ولا يظلم فيها أحدا .

وإنه فى سبيل ذلك يقسم الفضل إلى قسمين فضل اختصاص ، وفضل بسبب العمل والمجازاة عليه ، أما فضل الاختصاص فإنه يشترك فيه الانسان وغيره ، وذلك لأن الاختصاص هبة من الله العلى القدير ولا يسأل عما يفعل ، ومن ذلك فضل

الملائكة فى خلقهم ، وفضل الأنبياء فى ابتداء خلقهم على غيرهم من الناس ، وفضل مكة على كل البلاد ، وفضل رمضان على غيره من الشهور ، وفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وغير ذلك .

أما القسم الثانى وهو فضل المجازاة على العمل فهو الذى توضع له الموازين التى توزن بها الأعمال ، فمن ثقلت موازينه نال الفضل على غيره ، ويرجع أسباب الترجيح إلى سبعة أمور هى: (١) عين العمل وذاته بأن يكون العمل كاملا فى فروضه ونوافله. (٢) وفضله من حيث القصد وخلوص العمل لوجه الله تعالى أو أن تشوبه شائبة من الدنيا . (٣) ومن حيث الرتبة بأن يقوم بكل الحقوق والواجبات والمنهيات ، فيقوم برتب الواجبات كلها لا ينقص رتبة ، ولا يقدم واحدة على أخرى ، ولا تقع منه كبيرة فى ماضيه، وإن تاب عنها توبة نصوحا . (٤) ومن حيث الزمان كمن يقوم بواجبات يفرضها الزمان كمن يصبر على الأذى فى صدر الاسلام، ويقوم بواجبه فيه ، أو يكون عام مجاعة فيقوم بما يوجبه عليه الدين ، ويسبق إليه . فى وقت الحاجة والغوث (٥) ومن حيث الحكم بأن يستويا فى أداء الواجبات وأحدهما أكثر نوافل (٦) ومن حيث المكان بأن يقوم أحدهم بالواجب فى مكان أشق ، أو العمل فيه أقدس (٧) ومن حيث الاضافة أو النسبة ، كالعمل مع النبي وتقريبه إياه [١] .

٣٠٦ — وابن حزم يطبق هذه الموازين، فيقرر أن نساء النبي أفضل الناس بعد النبيين، للأمرين الاختصاص وفضل المجازاة فقد اختصهن رب العالمين بأن جعلهن من بين نساء العالمين فى جوار رسوله الأمين، وهن فوق ذلك كن القانتات العابدات الصالحات الصابرات ، ليس لأحد عمل أكثر من عملهن ، فاجتمع لهن السبق بالعمل الصالح مع الاختصاص الالهى والتفضيل الربانى .

وبعد أن يفيض فى بيان فضل نساء النبي ﷺ على الناس أجمعين رجالا ونساء ،

(١) لخص هذا من رسالة المفاضلة بين الصحابة ص ١٧٤ إلى ١٨٠

ويبين فضلهن على بناته، فكل امرأة من نسائه أفضل من فاطمة ابنته التي هي قطعة منه، ويتكلم في قول النبي ﷺ عن فاطمة بأنها سيدة نساء المؤمنين ، فيقول : « واستدركنا بياناً زائداً في قول النبي ﷺ : « إن فاطمة سيدة نساء المؤمنين أو نساء هذه الأمة ، فنقول وبالله التوفيق إن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث ، وإنما ذكر في هذا الحديث السيادة ، ولم يذكر الفضل، وذكر عليه السلام في حديث عائشة الفضل نصاً بقوله عليه السلام « وفضل عائشة على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام . والسيادة غير الفضل ، ولا شك أن فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء العالمين بولادة النبي ﷺ لها ، فالسيادة من باب الشرف ، لا من باب الفضل، فلا تعارض بين الحديثين البتة ، والحمد لله رب العالمين » [1] .

٣٠٧ — هذا كلام ابن حزم ولا ندري كيف يفرق بين السيادة والفضل في حديث نبوي ؛ إن النبي الذي نهى عن التفاخر بالأنساب والذي قال لابنته وغيرها إنه لا يغني عنها من الله شيئاً ، لا يمكن أن تكون السيادة في لغته معناها غير الشرف الديني ، والفضل العملي بالتقوى ، وإن فاطمة تربت في مهد النبوة ، ونشأت بين أحضان النبي ﷺ ، فلا بد أن تكون قد نشئت على أكمل الأخلاق والفضائل الدينية ، حتى تكون في عملها مثلا لسائر النساء ، فإن سادتهن فبالعمل لا بشيء سواه ، وإن حديث « فضل عائشة على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » لا يدل دلالة قاطعة على أنها أفضل من كل امرأة حتى فاطمة التي قالت عنها أم المؤمنين عائشة ، « إنها ليست كغيرها من النساء » .

ولذلك أخالف ابن حزم ، وأحسب قوله هذا من شدة رغبته الأموية ، ومقاومته للشيعة ، لأنهم هم الذين كانوا يدعون ما يدعون على أساس نسبتهم لفاطمة وعلي ، فأراد أن يبين أن هذين اللذين ينتسبون إليهما ليس لهما الفضل الأول ، بل يوجد من هو أفضل منهما ، وأن كل نساء النبي أفضل من فاطمة التي يفاخرون بالانتساب إليها .

---

(١) الفصل جـ ٤ ص ١٣٠ .

وإنه ليشككك فى أسبقية السيدة فاطمة على سائر النساء ، بينما يقبل كلاما غريباً منسوباً لعمر رضى الله عنه ، يتنافى مع كل ما عرف عن عمر ، وهو أنه قال : « كان أبو بكر خيراً وأفضل من معاوية ، وكان معاوية أسود من أبى بكر » .

إن عمر لا يمكن أن يقول هذا ؛ لأن عمر لا ينظر فى السيادة إلى النسب ، وإنما ينظر فى السيادة والشرف إلى العمل ، وعمر الذى يأذن لبلال وعمار دون أبى سفيان وقد طرقا بابه مع أبى سفيان لا يمكن أن يقول إن معاوية أسود من أبى بكر ، إن عمر أحرص على دينه وخلقه من أن يقول عبارة يتوهم أحد منها أن من سادوا فى الجاهلية هم سادة الاسلام ، ويرتفعون إلى مقام الصديق حتى يوازنوا به فى خيره وفضله وسيادته فى الاسلام ، إنه السيد حقاً ، ولكن النزعة الأموية سهلت للحافظ ابن حزم وهو الثقة أن يقبل مثل هذا الكلام مع غرابته ، ومنافاته لخلق المنسوب إليه ، وهو عمر الذى أنار الله بصيرته .

٣٠٨ — يبين ابن حزم أن أفضل الصحابة بعد نساء النبى ﷺ أبو بكر ، وينص على فضله على بن أبو طالب ، ويذكر أنه كان أكثر جهاداً من على ، لأنهما جاهدا هو وعمر بلسانهما وعملهما فى مكة والمدينة ، وعلى لم يجاهد إلا فى المدينة بسيفه ، وجهاد اللسان بالحجة والبرهان لا يقل عن جهاد السيف ، ويذكر أن أبا بكر أعلم من على ، ويجتهد فى إثبات ذلك ، ثم بين أنه أكثر فتاوى ورواية من على إذا قيست الرواية والفتاوى بالمدة التى عاشها بعد النبى ﷺ وهى سنتان وستة أشهر ، مع مقارنتها بالمدة التى عاشها على وهى ثلاثون سنة ، ثم يثبت أن الصديق أقرأ من على وأتقى منه ، وأزهد ، وأنه لم يستعمل أحداً من أقاربه ، بينما ولى على أولاد عمه العباس ولايات ، وثبت أيضاً أن أبا بكر أكثر صدقة من على ، وأن أبا بكر هو السابق إلى الإسلام .

٣٠٩ — ثم يقرر بعد هذا أن الصديق أسوس من على رضى الله عنهما ، وهو عند ذلك يذكر فضل أبى بكر فى السياسة ، وذلك لا شك فيه ، ولكنه يحمل علياً وزر

معاوية،الذى فرق المسلمين ، وشتت شملهم ، فيقول فى أبى بكر قولة الحق :

« أخضع فارس والروم ، وأضرع حدودهم ، ونكس راياتهم ، ومكن للإسلام فى أقطار الأرض ، وأذل الكفر وأهله ، وشبع جائع المسلمين ، وعز ذليلهم ، واستغنى فقيرهم ، وصاروا اخوة لا خلاف بينهم ، وقرءوا القرآن ، وتفقهوا فى الدين »[(١)] .

ثم يقول فى عهد على رضى الله عنه : « قد رأى الناس خلاف ذلك كله ، وافتراق كلمة المؤمنين ، وضرب المسلمون بعضهم وجوه بعض بالسيوف ، وشك بعضهم قلوب بعض بالرماح ، وقتل بعضهم من بعض عشرات الألوف ، وشغلهم ذلك عن أن يفتحوا من بلاد الكفر قرية ، حتى ارتجع الكفر كثيراً مما صار بأيدى أهل الإسلام من بلادهم فلم يجتمع المسلمون إلى اليوم[(٢)] .

وإن ذلك الكلام حق ، ولكن يتحمل وزره معاوية وأشباهه ، وهو لا يدل على أن علياً تنقصه السياسة ، إنما ينقص عصره عن عصر أبى بكر ، ولو أن أبا بكر عاش إلى عهد معاوية وأشباهه ، وشدد فى أمر الردة ما شدد ، لكان من مناوئيه مثل معاوية وأبيه ، ولكن كان عصر أبى بكر عصر عمر وأبى عبيدة ، وخالد وسعد بن أبى وقاص ، والأنصار الذين آووا ونصروا ، فلم يكن مخالف لهم من الطلقاء وأبناء الطلقاء .

فوزر ذلك الخلاف على من بغى وخرج على صاحب الحق ، لا على صاحب الحق ، ولا وجه للموازنة فى هـــذه القضية لاختلاف العصر ، ووزر ذلك الاختلاف إلى يوم القيامة يقع على معاوية ومن عاونه على باطله ،

٣١٠ — ينتهى ابن حزم من هذه الموازنة إلى تفضيل أبى بكر ، ومثل أبى بكر صنوه الإمام عمر رضى الله عنهما ، وإنا نوافقه فى ذلك ، وإن كنا قد أخذنا عليه بعض عبارات ضد على فارس الإسلام رضى الله عنه ، وإلى هنا نجد

(١) المفاضلة بين الصحابة طبع الأفغانى ص ٢٥٠

(٢) المصدر المذكور .

ابن حزم يحكم حكما قاطعاً بتفضيل الشيخين ، ونحن نوافقه فى جزمه ويقينه ، ولكنه يجىء إلى المفاضلة بين على وعثمان ، فيتوقف ، ثم يرجح من غير أن يقطع بأن عثمان أفضل من على ، فيقول رضى الله عنه « والذى يقع فى نفوسنا من غير أن نقطع عليه ، ولا نخطىء من خالفنا فى ذلك هو أن عثمان أفضل من على والله أعلم ، لأن فضائلهما تتقارب فى الأكثر » .

فهو لا يجزم ولا يقطع بتفضيل عثمان علىَ فارس الإسلام على ، بل إنه لا يقطع بفضل أحد من المهاجرين على بعض بعد عمر بن الخطاب ، فيقول : « نقول بفضل المهاجرين الأولين بعد عمر بن الخطاب قطعاً ، إلا أننا لا نقطع بفضل أحد منهم على صاحبه كعثمان بن عفان وعثمان بن مظعون وعلى وجعفر وحمزة ، وطلحة والزبير ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف . . . وغيرهم من نظرائهم ، ثم بعد هؤلاء أهل العقبة [1] ، ثم أهل بدر ثم أهل المشاهد مشهداً مشهداً ، وأهل كل مشهد أفضل من المشهد الذى بعده ، حتى يبلغ الأمر إلى الحديبية ، فكل من تقدم ذكره من المهاجرين والأنصار رضى الله عنهم إلى تمام بيعة الرضوان ، فإنا نقطع على غيب قلوبهم أنهم كلهم مؤمنون صالحون ماتوا كلهم على الايمان والهدى والبر ، كلهم من أهل الجنة لا يلج أحد منهم النار [2] » .

٣١١ — هذا كلام ابن حزم ، وهو يدل على أمرين : (أحدهما) أنه لا يقطع بتقديم أحد من الصحابة إلا نساء النبى وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما .

(وثانيهما) أن أهل كل واقعة كبرى من وقائع الاسلام خير ممن يليهم وفى كل فضل ، فأهل بدر خير من أهل أحد وفى كل فضل ، وجميعهم من أهل الجنة حتى بيعة الرضوان فى غزوة الحديبية ، ومن جاءوا بعد ذلك فهم دون ذلك ، ولم تجىء النصوص القاطعة بأنهم من أهل الجنة لا يدخلون النار قط .

وبهذا تبين أن ابن حزم لم يكن يبغض علياً ، ولم يكن من الناصبية الذين يناصبون علياً وذريته العداوة ، ولكنه كان شديداً على الشيعة .

(١) الأنصار الذين بايعوه بيعة العقبة .
(٢) المفاضلة ص ٢٦٥

فقه ابن حزم

تمهيد :

٣١٢ — لابن حزم فقه له لون خاص امتاز به ، وله آراء فقهية ليست فى فقه الأئمة الأربعة ولا غيرهم ، وهو يتفق فى كثير من الأحوال مع المنقول ، وإنا نذكر مثلا من هذه الآراء التى يخالف بها الأربعة ، أنه يرى أن تصرف المريض مرض الموت تبرعاً أو غير تبرع كتصرف الصحيح ، لا فرق بينهما . ويرى أن تصدق المرأة من مال زوجها جائز ، ويرى أيضاً أنه يجوز للقاضى أن يعدل فى وصية أوصاها شخص إذا كان فيها خيف وإثم وأنه يجوز للقاضى أن ينفذ وصية بقدر معلوم لبعض أقارب المتوفى الضعاف الذين لا يرثون .

وقد اعتمد على ذلك قانون الوصية فى تقريره الوصية الواجبة ، وسنشرح ذلك الموضوع ، لأنه أصل لذلك الجزء من قانوننا إن شاء الله تعالى .

وابن حزم يخالف جمهور الفقهاء فى مسألة مهمة من مسائل الطهارة ، فهو يقرر أنه يجوز للجنب والحائض والنفساء ، أن تمس المصحف ، وتقرأ القرآن الكريم ، ويجوز بالأولى ذلك لغير المتوضىء ، ويحاول أن يدحض كل الأدلة التى يسوقها الفقهاء لإثبات تحريم ذلك . . . وهكذا نجد ذلك كثيرا جداً سنتصدى لبعضه بشىء من البيان إن شاء الله تعالى .

٣١٣ — لذلك كان لا بد من دراسته على هذا الأساس ، وهو أنه لون فقهى مخالف لما كان عليه الأئمة الأربعة ، وهو يخالفهم فى مسائل تعد فى مرتبة المجمع عليها بينهم .

وكما يخالفهم فى الفروع يخالفهم فى منهاج الاستنباط ، فهم يعتمدون فى استنباطهم على الكتاب والسنة والاجماع والرأى ، ويختلفون فى منهاج الرأى ما بين مضيق فيها وموسع ، فالشافعى يقصر الرأى على القياس ولا يتجاوزه إلى غيره ، وأبو حنيفة

يفتح الباب للاستحسان والعرف بجوار القياس ، ومالك يفتح الباب مع ذلك للمصالح المرسلة وسد الذرائع ، ويفتح بذلك للفقه معيناً لا ينضب ، وينهج ابن حنبل فى استنباطه منهاجاً قريباً من منهاج مالك ، ولكنه فى عهد قد جمعت السنة ودونت الروايات المأثورة عن الرسول ﷺ ، وفقهاء الصحابة والتابعين، فكانت المجموعات الفقهية المأثورة مغنية له عن إعمال الرأى فى كثير من الأحوال ، ولكنه مع ذلك فتح الباب واسعاً ولم يغلقه ، وكان له اجتهاد بنى على الرأى المتسع الرحاب .

هذه مناهج الأئمة الأربعة ، أما ابن حزم ، فقد اعتمد فقط على الكتاب والسنة والاجماع ؛ بل إنه يصرح بأنه لايصح لأحد أن يقلد أحداً ، ولو كان صحابياً ؛ وصريح ذلك أنه لم يبح تقليد الصحابى ، وسننظر فى ذلك ، ومقدار تمسكه بقوله هذا . أما الأئمة الأربعة ، فقد اتفقوا على القول برأى الصحابى ، قال ذلك أبو حنيفة ومالك ، وكتبه الشافعى فى الرسالة ، وأخذ به أحمد ، وكان ذلك من عمد فقهه التى قام عليها .

٣١٤ — كانت إذن مناهج ابن حزم مخالفة لمناهج الأئمة الأربعة فى استنباطهم ، وقد حمل فقهه اسم الفقه الظاهرى ؛ لأنه لم يعتمد إلا على ظاهر الكتاب والسنة ، ولم يعتمد على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية معللة ، بحيث تعرف علتها ، ويقاس عليها غيرها ، كما هو الشأن فى منهاج الأئمة الأربعة والفقه الذى قام على أصولهم ، يدرسون النصوص ، ويتعرفون الأحكام منها ، ولا يكتفون بذلك ، بل يتعرفون مع ذلك ما وراء النص من علة للحكم ، فيطرد الحكم الذى ورد به النص فى كل موضع تحققت فيه العلة التى استخرجوها ، وبذلك تعم العلة ، ويحمل على النص ما لم ينص عليه ، ويكون القياس الفقهى الذى يقرره الفقهاء الأربعة ، ويعتبرونه من الأمور البدهية ؛ لأنه إثبات حكم المثل لمثله ، والمساوى لمساويه .

أما ابن حزم فإنه يأخذ الحكم من النص ، ولا يعلل النص ، ولذلك يسمى هذا المنهاج : المنهاج الظاهرى أو الفقه الظاهرى . ولنتكلم فى تاريخه كلمة .

الفقه الظاهرى

نشأته وانتقاله إلى الاندلس

داوود بن على :

٣١٥ — ولقد سبق ابن حزم بذلك المنهاج أبو سليمان داوود بن على بن خلف البغدادى مقاما الأصبهانى نسبا ، وقد ولد سنة ٢٠٠ وقيل سنة ٢٠٢ ، ولقد تخرج داوود على تلاميذ الشافعى ، والتقى بكثير من أصحابه ، وكان معجباً أشد الاعجاب بالشافعى، وله فى فضائل الشافعى مصنف ، وقد سمع الكثير من محدثى عصره ، سمع من المقيمين ببغداد ورحل إلى غير المقيمين ببغداد ، ورحل إلى نيسابور ليسمع عن المحدثين هنالك ، ولقد كان فصيحاً متكلما قوى الحجة ، حاضر البديهة ، لايهاب أحدا فى إعلان ما يعتقد ، ولقد جاء فى تاريخ بغداد للخطيب البغدادى « أخبرنا محمد بن عبد الحافظ النيسابورى ، قال قرأت بخط أبى عمرو المستملى « سمعت داوود بن على الأصبهانى يرد على اسحاق يعنى ابن راهويه ، وما رأيت أحد قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له »[(١)] .

وكان مع حضور بديهته وقوة عارضته فيه عقل وكياسة وإدراك للأمور ، ولذا وصفه أحد معاصريه ، فقال « كان عقله أكثر من علمه »[(٢)] .

ولقوة إيمانه بما يقول مع كياسته وعقله كان يقول إن القرآن محدث مخلوق ، وكان يعلن ذلك فى نيسابور، وبلغ ذلك الامام أحمد الذى كان فى سن الشيخوخة وداوود فى سن الشباب ، فاستنكر قوله ؛ لأنه غير رأيه الذى لقى الأذى فى سبيله من الخلفاء والولاة ، ولكن داوود يريد الأخذ عنه والتلقى ؛ لذلك لم يجهر بذلك الرأى فى بغداد ، حتى يتمكن من لقاء أحمد ، والأخذ عنه ، وهو لذلك

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج ٨ ص ٣٧٠
(٢) المصدر المذكور ص ٣٧١

يتحايل فى اللقاء ، وأحمد يبالغ فى الإبعاد ، فيلجأ داوود إلى صالح بن أحمد ، فكلم هذا أباه ، وتلطف فى الاستئذان ، فقال لأبيه : «سألنى رجل أن يأتيك قال ما اسمه؟ قال : داوود ، قال هو من أهل أصبهان ، وكان صالح يروغ عن تعريفه ، حتى لا يمتنع ، ولكن أحمد أحرص من أن «يدخل عليه رجل مثل هذا ، فما زال يفحص حتى علم أنه داوود بن خلف ، فقال هذا كتب إلىّ محمد بن يحيى فى أمره أنه زعم أن القرآن محدث فلا يقربنى ، فقال إنه ينتفى من هذا وينكره ، ؟ ولكن الامام قد فهم سبب الإنكار الذى هو فى الحقيقة كتمان ، ولذا قال : «محمد بن يحيى أصدق منه ، لا تأذن »[1] .

ولقوة قوله وجرأته قال فيه أبو زرعة : «لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع بما عنده من البيان والآلة ، ولكنه تعدى »

٣١٦ — وكان مع ذلك ناسكا زاهدا ورعا تقيا ، وكان يعيش على القليل أو أقل من القليل ، وكان يرد الهدايا ، ولا يقبلها إفراطا منه فى الورع ، ولكيلا يكون لابن أنثى يد عليه ، وإنه ليرسل إليه رجل من رجال الدولة يجاوره ألف درهم ليصلح بها حاله ، فيردها مع الغلام ، ويقول له : «قل لمن أرسلك بأى عين رأيتنى ، وما الذى بلغك من حاجتى وخلتى ، حتى وجهت إلى بهذا »[2] .

وكان جم التواضع لا يسمو بعلم ولا نسك على غيره من الناس ، فإن النساك والعباد كثيراً ما يكون نسكهم سبيلا لتعاليهم على الناس ، واستطالتهم عليهم بفضل عبادتهم وورعهم ، حتى إن بعضهم ليكون فيه من الغرور أضعاف ما عند الذين يتناولون الدنيا ويجرعون منها ، وإن فى مظهر التماوت أحيانا ما يخفى وراءه تعاليا وتساميا. ولم يكن داوود من ذلك الفريق الزاهد المتعالى ، حتى ليقول فيه أحد معاصريه «رأيت داوود بن على يصلى فما رأيت مسلما يشبهه فى حسن تواضعه »

---

(١) طبقات ابن السبكى ج ٢ ص ٤٣

(٢) تاريخ بغداد .

٣١٧ — درس داود على المذهب الشافعى، وقرأ كتب الامام الشافعى وتخرج على تلاميذه وأصحابه، مع من تلقى عليهم من أهل الحديث، ولكنه لم يلبث إلا قليلا آخذا بالمنهاج الشافعى، حتى خرج عنه مع تقديره لذلك الامام الجليل، وقال إن المصادر الشرعية هى النصوص فقط، فلا علم فى الاسلام إلا من النص، وأبطل القياس، ولم يأخذ به ولقد قيل له كيف تبطل القياس، وقد أخذ به الشافعى، فقال أخذت أدلة الشافعى فى إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس، وبذلك نراه يبطل القياس، كما أبطل الشافعى الاستحسان، ولذلك اتجه إلى علم السنة فهو البحر الزخار الذى يجد فيه الفقيه مسعفاً، وبذلك أكثر من السنة، وكانت كتبه مملوءة بها، فهى فى جملتها فقه مروى، ولذا يقول فى كتبه الخطيب البغدادى «وفى كتبه حديث كثير، إلا أن الرواية عنه عزيزة جداً»[1].

وإنه بإجماع العلماء أول من أظهر القول بالظاهر، ولذا يقول الخطيب البغدادى فيه «إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس فى الأحكام قولا، واضطر إليه فعلا، فسماه دليلا»[2].

ولسنا هنا فى مقام بيان مقدار ما أخذ به من فقه الرأى، ومقدار تسميته؛ إنما نقول قولا لا شك فيه، وهو أنه لم يعلل النصوص، ويعمم حكم النص فى كل موضع تحققت فيه العلة، وإن كانت المسائل قد ألجأته إلى الأخذ ببعض الرأى فليس أساسه تعليل النص، إنما سلك فى ذلك مسلكا آخر هو قريب من النص، وسنعرض لذلك فى موضعه.

٣١٨ — كانت كتب داوود مملوءة حديثاً؛ لأن فقهه هو فقه النصوص بشكل عام، وفقه الحديث بشكل خاص، ولكن لم يرو العلماء عنه إلا قليلا مع عبادته ونسكه وكونه ثقة، والسبب فى عدم الرواية عنه أمران:

---

(١) تاريخ بغداد ج ٨ ص ٣٧٠

(٢) المصدر المذكور ص ٣٧٤

أحدهما : إنكاره القياس جملة ، وبذلك خالف جمهور الفقهاء حتى أئمة السنة ، مثل الإمام أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه، وغيرهما من أئمة الفقه والحديث .

ثانيهما : تصريحه بأن القرآن محدث ، مع تصريحه بأنه لا حرج فى أن يمس الجنب والحائض المصحف الشريف ، وأن يتلوا القرآن مما خالف به جمهور الفقهاء أيضاً ، ونادى بذلك فى وقت قد قرر علماؤه أن المبتدعة هم الذين يقولون إن القرآن مخلوق ، فهم بهذا قد عدوه فى ضمن المبتدعة ، وإليك ما يدل على أنه قال ذلك القول فى بغداد ذاتها ، وإن كتم ذلك عن الإمام أحمد ، لينال علمه ، ويتلقى عليه .

فقد جاء فى تاريخ بغداد « حدثنى أبو عبدالله الوراق قال : كنت عنده (أى داوود) يوماً فى دهليزه مع جماعة من الغرباء ، فسئل عن القرآن ، فقال : القرآن الذى قال الله تعالى « لا يمسه إلا المطهرون » وقال « فى كتاب مكنون » غير مخلوق ، وأما الذى بين أظهرنا يمسه الحائض والجنب فهو مخلوق »(١) .

ويلاحظ أن ابن حزم سوغ أن يمس القرآن الجنب والحائض ولكنه لم يقل إن القرآن مخلوق ، بل قال إنه غير مخلوق قولا جازماً قاطعاً (٢) .

وإن هذا يدل على أن ابن حزم لم تكن منزلته من داوود منزلة التابع من المتبوع ، بل منزلة المستقل فى تفكيره ، يتفقان ويختلفان، وإن اتحد المنهاج والينبوع الذى يستقيان منه ، ويردان ورده .

٣١٩ — استقر المذهب الظاهرى بما جاء به داوود ، وكان له مؤيدون ومعاضدون، وكان هو يجاهر بآرائه غير متقيد بما يقوله الجمهور ، وكان يعقد مجالس للمناظرة داعياً إلى فكره متجهاً بنظره إلى الكتاب والسنة وحدهما ، ويعتمد على الإجماع ويبنى عليه . ويروى فى ذلك أنه دخل أبو سعيد البرذعى شيخ أبى الحسن الكرخى ،

---

(١) المصدر المذكور .

(٢) راجع فى ذلك الاحكام ومقدمة المحلى .

فسأله عن بيع أمهات الأولاد ، فقال يجوز ؛ لأنا أجمعنا على جواز بيعهن قبل العلوق أى قبل أن تحمل بولدها ، فلا نزول عن هذا الإجماع إلا بإجماع مثله ، فقال له البرذعى أجمعنا على أن بيعها بعد العلوق قبل وضع الحمل لا يجوز ، فيجب أن نتمسك بهذا الإجماع ، ولا نزول عنه إلا بإجماع مثله [١] .

وإنه مما أخذ على داوود أنه منع التقليد منعاً مطلقاً ، وأجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم فى الدين بظاهر القرآن والسنة ، حتى لقد جرأ العامة على ما لا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة [٢] .

وبذلك تجرأ على الفقه من لا يحسن الفقه ، واعتد ناس بآرائهم التى انتحلوها ، وتمسكوا بظواهر النصوص ، فكانوا كالخوارج الذين يتعلقون بظواهر الألفاظ ، من غير تأمل وتفكير .

٣٢٠ — ومن أجل هذا اشتدت حملة العلماء على مذهب داوود هذا فى حياته وبعد مماته ، فلم يعتد كثيرون بخلافه وقالوا إنه غير مناف للإجماع ، فإن أجمع العلماء على رأى وفيه خلاف لداوود وأتباعه فلا ينافى ذلك وجود الاجماع عند هؤلاء ، ولقد ذكر ابن السبكى أن الأقوال فى ذلك ثلاثة :

أولها : أن خلافهم معتبر فى كل أحواله ، سواء أكانوا يعتمدون فيه على النص ، أم يخالفون لعدم وجود النص الذى يستنبطون منه .

الثانى : أنه لا يعتد بخلافهم مطلقا ، وعلى هذا الرأى امام الحرمين وغيره .

الثالث : وهو قول ابن الصلاح أن خلافهم معتد به ومناف للاجماع عند وجوده ،إن كان خلافهم فى غير القياس ، أما إذا خالف قولهم القياس الجلى فلا يعتد بخلافهم [٣] .

---

(١) مقدمة النبذ لصديقنا المرحوم الامام الكوثرى ص ٤

(٢) مقدمة النبذ .

(٣) طبقات ابن السبكى ج ٢ ص ٤٥

٣٢١ — ومهما يكن رأى العلماء فى مذهب داوود فإن ذلك المذهب كانت له حياة فى الشرق، وكانت له حياة فى الغرب. أما فى الشرق، فإن داوود ألف كتباً كثيرة فى مذهبه، قد اشتملت على ما يؤيده، كما اشتملت على آرائه فى فروع مسائل فقهية عرضت له، فأبدى رأيه فيها بناء على الأصول التى قررها فى مذهبه، وان الكتب بذاتها آثار غير قابلة للمحو فقد يذهب المعتنقون ولا تذهب الكتب، فهى السجل الخالد للأعمال الفكرية، وهى الأثر الباقى بعد العلماء.

ولم تكن كتب داوود وحدها هى التى أبقت مذهبه من بعده مع عواصف الاعتراض الشديد عليه، بل لقد خلفه فى القيام عليه والدعوة له ابنه أبو بكر محمد بن داوود، فقام على تلك التركة المثرية من علم السنة التى تركها أبوه، فنشرها، ودعا الناس إليها، وكان يجذبهم نحوها إعلاؤهم لمقام السنة فى وقت قد كثرت فيه الآراء الفقهية والتفريعات المذهبية، وفوق ذلك قد كان فيه حرية الاجتهاد والاختيار فى الوقت الذى كانت المذاهب تقيد المتمذهبين بها، وتمنعهم من الانطلاق، والتحليق فى جو الكتاب والسنة من غير أى تقييد مذهبى.

وعلى ذلك انتشر القول بالظاهر فى بلاد المشرق فى القرنين الثالث والرابع، حتى قال صاحب أحسن التقاسيم «إنه كان رابع مذهب فى القرن الرابع، فى الشرق» وكان الثلاثة التى هو رابعها مذهب الشافعى وأبى حنيفة ومالك، فكأنه كان فى الشرق أكثر انتشاراً وتابعا من مذهب إمام السنة أحمد بن حنبل، فى القرن الرابع الهجرى (١).

ولكن جاء بعد ذلك فى القرن الخامس الهجرى القاضى ابن أبى يعلى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، وجعل للمذهب الحنبلى مكانة، زحزحت المذهب الظاهرى عن مكانه، وحل محله.

---

(١) مقدمة النبذ لصديقنا الامام الكوثرى رضى الله عنه.

وفى هذه الفترة التى كان للمذهب الظاهرى سلطان فى بلاد المشرق ظهر فيه علماء أفذاذ أمدوا الفكر العلمى بعناصر قوية، وآراء تستمد قوتها من الكتاب والسنة.

المذهب الظاهرى بالأندلس :

٣٢٢ — فى الوقت الذى خبا ضوء ذلك المذهب بالشرق وحل محله المذهب الحنبلى كان يحيا حياة قوية فى الأندلس، إذ ظهر فى فكر قوى، ونطق به لسان عضب هو لسان ابن حزم الأندلسى، فإن ابن حزم فى تلك الفترة التى زَحَمه المذهب الحنبلى على يد القاضى ابن أبى يعلى قد أخذ يقرر المذهب الظاهرى فى قوة وعنف، ويناضل عنه فى غير رفق، وذلك لأن الفقيهين الجليلين ابن أبى يعلى وابن حزم كانا يعيشان فى عصر واحد؛ إذ أن الأول توفى سنة ٤٥٨، وتوفى الثانى فى سنة ٤٥٦، فقد كانا يعيشان فى فترة واحدة من الزمان، فإذا كان نجم المذهب الظاهرى قد أفل فى الشرق، فقد بزغ فى ذلك الوقت بالذات فى الغرب، وكان إمامه الثانى يلاحى عنه ملاحاة عنيفة لا هوادة فيها.

٣٢٣ — ولكن كيف دخل ذلك المذهب الأندلسى، وانتقل من مشارق الأرض إلى مغاربها؟

إن ذلك المذهب وإن لم يكن له سوق رائجة بالمغرب والأندلس، كانت بذوره تنبت فيها، بل كان منهاجه ينتقل إليها فى الوقت الذى كان يعيش فيه داوود نفسه؛ فإنه فى القرن الثالث الهجرى سافرت طائفة كبيرة من علماء قرطبة المبرزين الممتازين إلى بلاد المشرق ينتهلون من علمها، ويردون موارده العذبة فيها، ومنهم من التقى بالإمام أحمد ومعاصريه كداوود بن خلف وغيره.

ومن هؤلاء ثلاثة وإن لم يكونوا ظاهريين فى أقوالهم، فقد كانت آراؤهم تنحو نحو الظاهر أو تمد الفكر الظاهرى بعناصر من السنة وطوائف من الآثار، وقد أخذوا من المذهب الظاهرى عدم التقيد بمذهب، والاختيار، وأخذ الأحكام من الكتاب والسنة.

وأولئك الثلاثة هم بقى مَخْـلَـد ، وابن وضاح، وقاسم ابن أصبغ ، فالأولان انتقلا إلى المشرق ، وداوود حى ، والثالث تلميذهما نهج منهاجهما ، ولنشر إلى كل واحد منهما بكلمة :

بقى بن مخـــلد :

٣٢٤ — لقد كان ابن حزم معجباً أشد الإعجاب ببقى بن مخلد ، وكان كثير الاشادة بمؤلفاته ، حتى ليقول إنه لم يؤلف فى الاسلام مثلها ، ويقدم تفسيره على تفسير ابن جرير ، وقد انتقل بقىٌّ إلى بلاد المشرق ، والتقى بالامام أحمد وكان أثيراً عنده ، ونقل علمه إلى الأندلس .

وإذا كان قد التقى بالإمام فقد كان فى بغداد فى وقت إقامة داوود بهـا ، وقد كانا فى سن واحدة أو متقاربة ، فقد ولد سنة ٢٠٠ كما ولد فى هذه السنة داوود على إحدى الروايتين اللتين ذكرناهما ، فلا بد أنه عرف منهاجه ، وإن لم يعلن اعتنـاقه .

ولمـا عاد إلى الأندلس أدخل فيهـا نوعا جديداً من الدراسة ، فقد كانت الدراسة الفقهية فيها على مذهب مالك لا يعدونه ، بل لا يكادون يعرفون غيره من المذاهب الأربعة المشهورة ، فلما عاد بقىٌّ من رحلته إلى المشرق عاد ومعه نور الشرق والغرب ، عاد ومعه السنة النبوية ، فصارت من بعده الأندلس دار حديث، ولم تقتصر من بعده الدراسة فيها على مذهب مالك رضى الله عنه ، ثم نقل معه فى جعبته فقه الإمام الشافعى .

ولم تـكن مهمة بقى سهلة ، بل لقد لقى العنت من بعض علماء عصره ، فلقد أنكر عليه بعض الأندلسيين ماأدخله فى الأندلس من كتب الاختلاف وغرائب الحديث ،وأغروا به السلطان وأخافوه ، ولـكن الله بمنه وفضله أظهره عليهم ، وعصمه منهم ، ونشر الحديث ، وقرأ للنـاس روايته ، وأدخل عندهم اختلاف الفقهاء ، أى دراسة الفقه المقارن .

وبالكثرة من الحديث والأسانيد وجدت المادة التى يعتمد عليها الفقه الظاهرى ، وكانت البذرة الأولى لوجوده ، فوق التعريف به فى تلك الأرض الخصبة المثمرة (١) .

ولقد كان بقىّ مجتهداً، وله اختيارات كثيرة ، ولم يكن مقلداً ، ولقد صرح بذلك ابن حزم فى رسالته عن علماء الأندلس ، وقد نقلنا بعضها ، وخصوصاً فيما يتعلق ببقى فيما سبق من كلامنا فى شيوخ ابن حزم ، وفى البيئة العلمية فى الأندلس ، وقد توفى بقىّ سنة ٢٧٦ هـ .

ابن وضاح :

٣٢٥ — وهو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن وضاح بن بزيغ ، وكان جده مولى لعبد الرحمن الداخل ، وقد كان معاصراً لبقى بن مَخْلَد ، وقد رحل إلى الشرق كما رحل بقى ، وحمل الحديث من الشرق إلى الغرب ، كما حمل بقى ؛ وكلاهما كان فى قرطبة ، ولقد كانت بينهما وحشة ، فكان لهذا تلاميذ ، ولذاك تلاميذ ، وكان المشاهير من تلاميذ ابن وضاح لايحضرون مجلس بقىّ ،وقليل من التلاميذ الذين كانوا يحضرون دروس الفقيهين ، وقد كانت عنايته بالحديث ، حتى عد محدث قرطبة، فلم تكن آفاقه الاسلامية واسعة كآفاق بقىّ ، ولعله كان ينفس عليه ذلك ، ولم يشد بذكره ابن حزم كما أشاد بذكر بقى .

وهو على أى حال بنشره للحديث كان من الذين مهدوا للفقه الظاهرى الذى يعتمد على النصوص وحدها (٢) وقد توفى سنة ٣٨٦ عن نحو تسعين عاما مباركا (٣) .

قاسم بن أصبغ :

٣٢٦ — وقد جاء بعد هذين الشيخين الجليلين تلميذهما قاسم هذا ، وهو قاسم

(١) راجع ترجمة بقى بن مخلد فى نفح الطيب ج ٦ ص ١١٣ طبع الرفاعى .
(٢) راجع مقدمة النبذ .
(٣) راجع ترجمته فى هامش نفح الطيب ج ٦ ص ١٣ طبع الرفاعى .

ابن أصْبَغَ بن محمد بن يوسف ، أبو محمد البيانى ، كان هذا أيضاً ممن وطأ علم الحديث والآثار بأرض الأندلس ، وبتلك التوطئة مهد للفقه الظاهرى ، وقد تلقى الحديث عن الشيخين السابقين كما ذكرنا وغيرهما ، وقد رحل إلى المشرق ، ودخل العراق ولقى علماء ، ومنهم ابن قتيبة ، والمبرد صاحب الكامل ، كما سمع من علماء الحديث ، ويروى أنه لما قدم العراق سنة ٢٨٦ وجد أبا داوود صاحب السنن قد مات قبله بيسير ، فعمل مصنفاً فى السنن على نهج كتاب أبى داوود ، وخرج الحديث من روايته عن شيوخه ، ثم اختصر كتابه وسماه المجتنى ، وفيه من الحديث المسند تسعون واربعمائة وألفا حديث فى سبعة مجلدات .

وابن اصبغ أيضاً كان ممن عنوا بأحاديث الأحكام ، فمهد بذلك لفقه الظاهر ، وقد توفى سنة ٣٤٠ هـ .

٣٢٧ — هؤلاء الرجال الثلاثة وقرناؤهم وتلاميذهم مهدوا لوجود المذهب الظاهرى بالأندلس ، بنشرهم أحاديث رسول الله ﷺ ونشر الفقه المقارن ، ورحلاتهم إلى الشرق ، ونقل أخباره وأخبار علمائه ومذاهبه ، وبعدئذ ظهر علماء يعلنون اختيارهم للمنهاج الظاهرى ، وعلى رأسهم قاض من أعظم قضاة الأندلس بل أبرزهم شخصية وأقواهم أثراً ، ذلك القاضى هو منذر بن سعيد البلوطى ، فلنذكر شيئاً عنه .

منذر بن سعيد البلوطى :

٣٢٨ — منذر هذا هو خطيب الأندلس ، وقد خطب فى وفد الفرنجة عندما حضروا إلى مجلس الناصر ، فوقف يخطب أبو على القالى صاحب الأمالى فارتج عليه ، فأنقذ الموقف منذر بن سعيد ، وألقى على البديهة مرتجلا ما يعيا كبار الكتاب عن تهيئته وتحضيره ، ومع أنه خطيب الأندلس عامة ، فهو قاضى الجماعة فى قرطبة وبمقدار فصاحة لسانه وقوة جنانه ، كانت قوته فى قضائه ، يقضى بالحق لا يخشى فى الله لومة لائم ، يقضى على الخليفة

كما يقضى على السوقة ، لا فرق عنده بين أمير وفقير فى حكم الله [1] .

وكان محدثاً فقيهاً له مؤلفات فى الفقه ، منها كتاب أحكام القرآن ، ومنها كتاب الناسخ والمنسوخ ، وله كتب فى الرد على أهل المذاهب كتبها انتصاراً للمذهب الظاهرى ، ورداً على مخالفيه ، ولقد قال فيه المقرى فى نفح الطيب :

« كان منذر بن سعيد متفنناً فى ضروب العلوم ، وغلب عليه التفقه بمذهب أبى سليمان داوود بن على الأصبهانى المعروف بالظاهرى ، فكان منذر يؤثر مذهبه ويجمع كتبه ، ويحتج لمقالته ، ويأخذ به فى نفسه وذويه فإذا جلس للحكومة قضى بمذهب الإمام مالك وأصحابه ، وهو الذى عليه العمل بالأندلس ، وحمل السلطان أهل مملكته عليه » .

وبهذا جمع بين إرضاء عقله كفقيه ، وإقامة موازين العدل بين الناس بمقتضى الولاية العامة التى تولاها ، فدراسته فى الفقه أساسها المذهب الظاهرى ، وتطبيقه

---

(١) يروى أن الخليفة الناصر احتاج إلى شراء دار بقرطبة لحظية من نسائه تكرم عليه ، فوقع استحسانه على دار ليتامى كانوا فى حجر القاضى ، فأرسل الخليفة من قومها له بقدر ما طابت نفسه ، وأرسل ناساً أمرهم بمداخلة وصى الأيتام فى بيعها عليهم ، فذكر أنه لا يجوز إلا بأمر القاضى ، فأرسل الخليفة إلى القاضى منذر بن سعيد فى بيع هذه الدار ، فقال لرسوله : البيع على الأيتام لا يصح إلا لوجوه منها الحاجة ، ومنها الوهى الشديد ، ومنها الغبطة ، فأما الحاجة فلا حاجة لهؤلاء الأيتام فى البيع ، وأما الوهى فليس فيها ، وأما الغبطة فهذا مكانها ، فإن أعطاهم أمير المؤمنين ما تستبين به الغبطة أمرت وصيهم بالبيع ، وإلا فلا ، فنقل جوابه إلى الخليفة ، فأظهر الزهد فى شراء الدار ، وخاف القاضى على الأيتام من سورة الخليفة ، فأمر بنقض الدار وبيع الأنقاض ، فكانت قيمتها أكثر مما قومت للسلطان ، فسأل الخليفة لم هدمتها ، فقال أخذت بقول الله تعالى : « أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً » . نفح الطيب .

القضائى سار فيه على المذهب المالكى؛ لأن ولى الأمر خصصه به لايقضى بسواه ، وبذلك حقق العدالة القضائية على أكمل وجوهها .

وقد توفى منذر بن سعيد سنة ٣٥٥ ، وقد اطلع ابن حزم على أخباره ، وقد التقى بابنه سعيد بن منذر الذى توفى فى شيخوخة كبيرة سنة ٤٠٣

٣٢٩ — كان إذن للمذهب الظاهرى فى القرن الرابع الهجرى مقام ودعاة ومدافعون، ولعله كان ذا حظ فيها أكثر من الحنفى والشافعى ؛ ولذلك وجد ابن حزم من تلقى عليه ذلك المذهب فوق الآثار العلمية التى دون فيها ذلك المذهب .

وقد تلقى كما ذكرنا ذلك المذهب عن مسعود بن سليمان بن مفلت أبى الخيار المتوفى سنة ٤٢٦ .

ولقد كان أبو الخيار هذا الذى كان يذكره ابن حزم على أنه أستاذه أمنية ابن حزم فهو ذو الفكر الحر، فقد كان لايرى التقليد، وكان داوودى المذهب يأخذ بالظاهر ، وكان متواضعا يرى أن العالم يطلب العلم من المهد إلى اللحد ، ويأخذ بالأثر « لايزال الرجل عالما ما دام يطلب العلم فإذا ظن أنه علم فقد جهل » .

٣٣٠ — من هذه السلسلة يتبين ولو بطريق الإشارة كيف حل الفقه الظاهرى فى الاندلس ، وأنه أخذ يدخلها قليلا قليلا مع السنة النبوية ، وكأن ذلك المذهب كان يسير مع السنة حيث سارت ؛ لأنها جل اعتماده ، ومنها استمد أكثر عناصره ؛ ولأنها كانت المعين الذى لاينضب فى إمداده ، والوصول إلى النتائج التى وصل إليها ، فما كان الكتاب وحده ، ليمده بكل تفريعات الأحكام الفقهية ؛ بل كان لابد من شارح الكتاب ومبلغ الرسالة ، وهى السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم .

ولقد تسلم ابن حزم المذهب الظاهرى فى الأندلس ، وقد صار له شيوخ اختصوا بالدفاع عنه ، وكان لهم مقام فى الدولة ، ومقام محمود فى الذود عن مذهب

داوود ، وكان أبرز هؤلاء منذر بن سعيد ، فلقد جاهر بنصرته ، وقد كان شخصية علمية برزت فى القضاء والفقه والعلم والخطابة ، وكان لصاحبها مكانة عند الناصر الخليفة الأموى وعند الناس.

ثم جاء بعد منذر هذا شيوخ تخصصوا فى دراسته ، وكان منهم مسعود بن سليمان بن مفلت الذى تلقى عليه ابن حزم كما ذكرنا ، وبذلك انتهت السلسلة إلى ذلك الامام القوى .

تسلم ابن حزم المذهب الظاهرى فى أشد أوقات الحاجة إلى مثل شخصية ابن حزم ، فإن القاضى ابن أبى يعلى فى الشرق بقوة شخصيته استطاع أن يحل المذهب الحنبلى فى الشرق محل المذهب الظاهرى ، وبذلك خبا ذلك المذهب هنالك فكأن الله عوض ذلك المذهب ، بأن قضت إرادته أن يقف ابن حزم لنصرته ونشره وتأييده ، وهو الأيد القوى ، وله فى دفاعه المنزع القوى .

وإذا كنا قد وصلنا إلى ذلك الموضوع من القول ، فلابد أن نبين أصول ابن حزم ، لنعرف فقهه ، وتفكيره الفقهى على الوجه الصحيح .

أصول ابن حزم الفقهية

الاجتهاد والتقليد :

٢٣١ — اختار ابن حزم المذهب الظاهرى ؛ لأنه ليس فى هذا المذهب مقلد لا فى المذهب ، ولا فى غيره ؛ إنه مذهب الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، وليس لأحد فيه أن يقلد أحدا ، ولا شك أن ذلك يتفق مع نزعة ابن حزم الحر الذى يريد دائما أن يحلق فى سماء الكتاب والسنة من غير أى حواجز من الفكر تقف دون ذلك ، ثم أخذ بإجماع الصحابة لأنه لا يمكن أن يجمع الصحابة على أمر ليس له مستند من كتاب الله ، أو سنة نبيه الكريم ، وهم الذين تلقوا شرع الله من فم الرسول الأمين ، وإذا كان ذلك المنهاج هو المنهاج الذى علم من الدين بالضرورة ، فإن ابن حزم يتبعه لا يقلد فيه أحدا ، بل إنه من البدهيات الإسلامية الأولى ، فإنه لا ينكر الاحتجاج بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ إلا من خلع الربقة وإذا كان قد وجد فى العصور الإسلامية من أنكر الاحتجاج بالسنة ، وتكلم فى ذلك مع الإمام القرشى محمد بن إدريس الشافعى ، فإن أولئك كانوا منحرفين فى تفكيرهم ، ولم يكونوا ممن يلتفت إلى خلافهم ، لأنهم أنكروا أمرا عرف من الدين بالضرورة .

٢٣٢ — وإذا كان ابن حزم قد اعتنق ذلك المنهاج ودعا إليه لأنه يحرم التقليد ، فقد دعا ابن حزم دعوة قوية إلى منع التقليد فى أى ناحية من نواحى الدين ، واعتبر التقليد بدعة يجب أن ترد .

ولذلك يقول : « التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان »[1].

ويستدل لهذه القضية ، وهى تحريم التقليد فى دين الله سواء أكان متعلقا

(١) النبذ ص ٥٤ .

بأمر يتصل بالعقيدة أم كان متعلقا بأمر يتصل بالعمل ، يستدل على ذلك بأدلة من الكتاب ودليل من الإجماع ، ومن أقوال أهل العلم .

أما الكتاب ، فيستدل بقوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون » وبقوله تعالى « وإذا قيل اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » وبقوله تعالى مادحا لقوم لم يقلدوا « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله ، وأولئك هم أولو الألباب » وبقوله تعالى : « فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر »[1].

ففى هذه الآيات يأمرنا سبحانه ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا ، فلا نتبع الأولياء ومن قلد فقد اتبع الأولياء ، وينعى على المشركين ألا يتبعوا الحق ، لأنهم يقولون نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، ويمدح الذين يزنون الأقوال ولا يقلدون فيها ، بل يتبعون بعد الموازنة أحسنها ، وفى آخر هـــذه الآيات أمرنا بأن نرد عند الاختلاف أمر المختلفين ، أو الأقوال المختلفة إلى كتاب الله تعالى ونعرضها عليهما فنتبع أقربها إليهما .

٣٣٣ — ثم يقرر أنه قد صح عن الصحابة أجماعهم رضى الله عنهم على منع التقليد فيقول :

« وقد صح إجماع جميع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم ، واجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم ، أو ممن قبلهم ، فيأخذه كله » .

أى أن الصحابة والتابعين قد أجمعوا على أنه لا يجوز لإنسان أن يجىء إلى عالم فيأخذ كل أقواله ، ويقلدها ويتبعه فيما وصل إليه ، لا يفرق بين قول وقول ؛ أى يتمذهب بمذهب ذلك العالم ، ويتبعه فيه ، ولذلك يشنع على المتبعين للمذاهب

---

(١) المصدر المزكور

بقوله : « فليعلم من أخذ بجميع قول أبي حنيفة ، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشافعي ، أو جميع قول أحمد بن حنبل رضى الله عنهم ممن يتمكن من النظر ، ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين ، نعوذ بالله من هذه المنزلة » .

فهو بهذا يقرر وقوله الحق أن أهل النظر والإدراك ومن توافرت عندهم أدوات الاجتهاد لا يسوغ لهم أن يقلدوا إماما فى كل ما يقول ، أو كل ما قال وقرر من غير ترجيح بدليل على دليل ؛ وإن ذلك حق سائغ لا مجال للريب فيه .

وإنه ليقرر أن من يتبع ذلك الاتباع قد خالف الأئمة الأربعة فى أقوالهم ؛ لأنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم ، فيقول : « وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدهم » .

٢٣٤ — وإن ابن حزم يعجب من أن يختص الأئمة الأربعة بالتقليد ، كما اختص الشيعة بتقليد أئمتهم ، وهكذا فيقرر « أنه لا مرجح لأن يقلد أبو حنيفة أو الشافعى أو مالك أو أحمد دون غيرهم من علية للصحابة كأبى بكر وعمر وعلى وابن مسعود وابن عباس ، وغيرهم من فقهاء الصحابة الذين أثرت عنهم فتيا فى فروع كثيرة وقعت ، وإنه إذا كان لا بد من تقليد هؤلاء (الأئمة الأربعة) أو غيرهم - أولى بأن يقلد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، أو على بن أبى طالب أو ابن عباس ، أو عائشة أم المؤمنين ، فلو ساغ التقليد لكان هؤلاء أولى بأن يتبعو من أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ، ومن ادعى من المنتسبين إلى هؤلاء أنه ليس مقلداً هو نفسه أول عالم بأنه كاذب . . . لأنا نراه ينصر كل قولة بَلَغَتْه لذلك الذى انتمى إليه ، وإن لم يعرفها قبل ذلك ، وهذا هو التقليد بعينه »[1] .

٢٣٥ — وإن كلام ابن حزم قيم بالنسبة لمن عنده آلة الاجتهاد ، أو للرجل المثقف الذى يستطيع أن يزن الأدلة ، فلا يقبل أى كلام إلا بدليله ، ولكن

---

(١) النبذ ص ٥٥

ابن حزم يقول أيضاً إنه ليس للعامى أن يقلد أحداً ، فلا يقبل قولا إلا بدليله ولذا يقول : « والعامى والعالم فى ذلك سواء وعلى كل حظه الذى يقدر عليه من الاجتهاد » .

فليس للعامى أن يقلد واحداً من الأئمة الأعلام بعينه ، وإنما عليه عندما ينزل به مايقضى بمعرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد بواحد ، ولا يتبع له من غير أن يعرف الدليل الشرعى الذى أخذ منه الحكم ؛ ليكون اتباعه للدليل لا للشخص .

ويستدل على قوله هذا بأن النصوص المذكورة التى ساقها لاثبات أن الواجب هو اتباع الحق لذات الحق ، واستقائه مما أنزل الله تعالى دون سواه من غير توسط أحد من الأولياء — هى نصوص عامة ، لا تخص العلماء دون العوام . وإن الفرق بين العالم والعامى أن العالم يتعرف الحكم من النصوص بذاته إن كانت عنده الأدوات الكافية ، وإلا لجأ إلى أهل الذكر ، أما العامى فيلجأ إلى أهل الذكر دائماً .

ويندد بالذين يقولون إن العامى يقلد دائماً ، فيقول :

« نقول لمن أجاز التقليد للعامى : أخبرنا عمن يقلد ، فإن قال عالم مصره قلنا فإن كان فى مصره عالمان مختلفان كيف يصنع أيأخذ أيهما شاء ، فهذا دين جديد ، وحاش لله أن يكون حكمان مختلفان فى مسألة واحدة ، حرام وحلال معاً من عند الله[1] . ثم العجب أن يكون فرض العامى الذى مقامه بالأندلس تقليد مالك وباليمن تقليد الشافعى وبخراسان تقليد أبى حنيفة وفتاويهم متضادة ، أهذا دين الله !! فوالله ما أمرنا الله تعالى بهذا قط ، بل الدين واحد ، وحكم الله واحد ، وحكم الله تعالى قد بين لنا : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا » .

« ولكن العامى والأسود المجلوب من غانه ومن هو مثلهم إذا أسلم فقد عرف بلا شك

---

(١) المراد أن العالمين إن اختلفا فقال أحدهما حلال والآخر قال حرام ؛ وأن العامى يأخذ أيهما من غير دليل وأن ذلك جائز ديناً فمعنى ذلك أن المسألة يحكم فيها بأنها حلال وحرام معاً مادام أحدهما يقول حلال ، والآخر يقول حرام.

الإسلام الذى دخل فيه ، وأنه أقر بالله ، أنه لا إله غيره وأن محمد رسول الله إليه ، وأنه قد دخل فى الدين الذى أتى به محمد ﷺ »[١] .

٣٣٦ — وبهذا ينتهى ابن حزم إلى أنه لا يحل التقليد من العامى ، وإن ذلك الرأى يحتاج إلى نظر ، وقد انتقده كثيرون من العلماء ، ولقد قال صديقنا المرحوم الإمام الكوثرى رضى الله عنه فى ذلك : « رأى الظاهرية فى التقليد فيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها ، بحمل الأمة على مالا قبل لعامتهم به ، بل المنصوص المتوارث أن يجرى العالم على مايعلم ، وأن يسأل غير العالم العالم « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم تعلمون » . [٢]

وهذا الكلام يدل على أنه لا ينتقد الظاهرية فى قولهم بمنع التقليد عمن تكون عنده أداة الاجتهاد ، أما العامى ، فهو الذى يكون فى إيجاب الاجتهاد عليه تعطيل للمصالح الدنيوية ، لأن ذلك لو استقام على ظاهره لكان مؤدى ذلك أن يتفرغ العامى لتعرف أحكام دينه ، وتتعطل مصالح العمران . ولكن الحقيقة أن ابن حزم لا يقول ذلك ، بل إنه يقول إن الممنوع بالنسبة للعامى أمران :

(أحدهما) أن يقلد إماماً بعينه ، فإن المقلد لهذا الإمام معناه أنه يتبع مذهبه ويقول هو شرع الله تعالى ، مع أن شرع الله تعالى هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة .

(ثانيهما) أن يقبل فتوى من غيره من غير أن يسنده إلى كتاب الله تعالى أو سنة رسوله أو يقرر مفتيه أن ذلك حكم الله ، فإن قال إن ذلك مذهب فلان أو فلان يجب عليه أن يذهب إلى من يقول هذا حكم الله ، لا هذا مذهب مالك ، أو الشافعى ، أو أحمد ، أو داوود ، أو أبى عبد الله جعفر الصادق ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ابن حزم لا يطالب العامى بما ليس فى طاقته ، وهو أن يعرف الحكم من كتاب الله تعالى ، ولا يطالبه بأن يترك عمله ويتعرف حكم الله من الكتاب والسنة مباشرة فيتعطل العمران بسبب ذلك ، ولذا يقول : « فرض الله عليه (أى على

---

(١) النبذ ص ٥٦ (٢) هامش النبذ ص ٥٤

العامى) أن يقول للمفتى إذا فتاه أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ، فإن قال له المفتى نعم لزمه القبول ، وإن قال له : لا أو سكت أو انتهره ، أو ذكر له قول إنسان غير النبى ﷺ سأل غيره، ومن زاد فهمه ، فقد زاد اجتهاده ،وعليه أن يسأل أصح هذا عن النبى ﷺ أم لا ، فإن زاد فهمه سأله عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويقضى ذلك إلى التدرج فى مراتب العلم » . (١)

٣٢٧ — وهكذا نراه يجعل العامى مراتب : أدناها أن يكتفى بأن يصرح مفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى ، ثم إذا علا فى تفكيره قليلا ، سأل عن نص الحديث ، فإن زاد عن ذلك سأل عن السند ، فإن زاد عن ذلك سأله عن طبقة الأسانيد ، فإن زاد سأل عن أقوال العلماء .

وأقل المراتب وهم الأكثرون يكتفون من المفتى أن يقول هذا حكم الله ، وإذن فهو لا يطالب العامى بما ليس فى طاقته ، ولكن يطالبه بما هو فى طاقته ، ولا يدعو إلى تعطيل المصالح ، بل يدعو فقط إلى ألا يتوسط بين العامى ودين الله وسائط من قول إمام واعتباره دينا ، إنما يريد عند سؤال العامى أهل الذكر أن يفهموه أن ذلك حكم الله ، لا حكم إمام بعينه

وعلى ذلك فإن ابن حزم يقر بتلك الحقيقة الصادقة ، وهو أن الناس فريقان (أحدهما) تخصص للدراسات الاسلامية فتوافرت له الأسباب لتعرف الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله من غير توسط أحد ، وهم الأئمة المرشدون ، (والثانى) الذين لم يعكفوا على الدراسات الاسلامية ذلك العكوف ، ولكنهم يريدون أن يكونوا على علم بما يوجبه عليه دينهم فى كل المسائل التى تعرض لهم ، وعليهم إذن أن يسألوا أولئك المتخصصين المتصرفين لهذه الدراسات العاكفين عليها المنصرفين لدراستها ، ولكن يسألون بمقدار طاقتهم من العلم ، وأدنى هذه الدرجات أن يسألوا عن حكم

---

(١) النبذ

الله ، لا عن الحكم فى مذهب من المذاهب ، وأن يتخيروا لسؤالهم أعلم الناس فى مصرهم أو المكان الذين يكونون فيه .

وعلى ذلك لا يكون الفرق كبيراً بين ابن حزم ، وبين العلماء الذين أجازوا التقليد ، بل أوجبوه على العامة ، ولا يكون الفرق جوهريا ، فقد اتفق ابن حزم مع غيره على أن العامى لا يكلف تعرف الحكم من كتاب الله وسنة رسوله ؛ لأن ذلك يحتاج إلى دراية خاص ، وتفرغ طويل ، ولو كلف كل إنسان ذلك التكليف لتعطلت مصالح الناس ، ولخرب العمران ، بل إن التوزيع الكفائى بين الناس يوجب أن يتخصص لكل عمل لازم طائفة من الناس ، والعامة فى الدين تخصصوا لإقامة العمران؛ ولقد اتفق ابن حزم مع غيره على ذلك ، ولكن الأئمة قالوا إن مذهب العامى هو مذهب مفتيه ، وللمفتى أن يقول له هذا مذهب فلان فخذ به ، أما ابن حزم ، فيقول : لا ، بل الواجب أن يقول هذا حكم الله فخذ به ، فيشترط أن يكون المفتى مجتهدا والمستفتى لا يطلب الحكم فى مذهب ، إنما يطلب حكم الله تعالى ، وإذا كان للعامى حظ من العلم سأل عن الحديث ، وإذا كان له حظ أكثر ، سأل عن سنده ، وهكذا . . .

٨٣٨ — وإن ابن حزم قد اختار ذلك المنهاج وهو المنهاج الظاهرى لأنه يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، كما بينا فى تاريخه ، ولأنه المذهب الذى يستمد من الكتاب والسنة رأساً قوته ؛ ولأنه لا يتكلف ولا يتأول ، بل يأخذ الألفاظ بظواهرها اللغوية ، ولا يحاول تعليل الأحكام ، ولا استخراج العلل وتعميمها ، بل يأخذ المعنى التكليفى من اللفظ ، لا يتجاوز ظاهره كأنه يتعبد بهذا المعنى الظاهرى ، غير محاول استخراج علة له ، لذلك كان للظاهرية فهم خاص ، واتجاه معين نحو تلك المصادر العليا للاسلام يخالف منهاج غيرهم من العلماء المجتهدين.

ووجب أن نبين منهاج ابن حزم فى استخراج الأحكام من القرآن ، والسنة، وفهمه للاجماع فَـهْمٌ خاص يتفق فى جملته مع رأى الامام أحمد ، ويقرب

من رأى الامام الشافعى، ولذلك نتكلم عن هذه الينابيع الثلاثة ، ثم نتكلم عن موقفهم من القياس وتعليل الأحكام ، وعن موقفهم بشكل عام من الاجتهاد بالرأى ، وبيان ما سموه الدليل ، والفرق بينه وبين القياس .

وقبل أن نخوص فى ذلك نقرر أن ابن حزم مجتهد مطلق ، فما هو بمنتم لمذهب حتى يقال إنه مجتهد منتسب أو مجتهد فى المذهب ، لأن أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب ، بحيث ينتمى إليه من ينتمى ؛ بل إن المسلك الذى يجمعهم هو اقتصارهم فى الاستدلال على النصوص ، واستخراج الفقه من ينابيعه الثلاثة فقط ، وهى الكتاب والسنة . واتفاقهم على عدم تعليل الأحكام ، وليس فيهم تابع ومتبوع ، وقد اتفق المنهاج فى جملته لا فى تفصيله ، ولا يتبع أحـــد أحداً ، بل الجميع يقبسون من النور المحمدى ، ولا فرق بين داوود وابن حزم فى هذا ، فلا يقال إن ابن حزم تابع لداوود ، حتى يقال إنه منتسب إليه ، وليس مجتهداً مطلقاً .

ولنبدأ ببيان منهاج ابن حزم فى فهم القرآن والاستدلال به ، والسنة والنسخ فيهما ، وغير ذلك مما يتعلق بهما .

١ — القرآن الكريم

٣٣٩ — قال ابن حزم: «الأصول التى لا يعرف شىء من الشارع إلا منها أربعة وهى نص القرآن، ونص كلام رسول الله ﷺ الذى إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام، ونقله الثقات، أو التواتر وإجماع جميع علماء الأمة، ودليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً»[1]

هذه مصادر الفقه الاسلامى عند ابن حزم، والقرآن هو مصدر هذه المصادر لأنه المعجزة الكبرى التى ثبتت بها الرسالة المحمدية، وثبت بهذه الرسالة أنه من عند الله، وأن كل ما اشتمل عليه هو من الله، وإن فى هذا القرآن بيان أن السنة حجة يجب الأخذ بها واتباعها، وهو الذى أثبت حجية الإجماع، وأن ماثبت أنه دليل بهذه العناصر الثلاثة يكون حجة أيضا، ولذا يقرر ابن حزم أن القرآن هو الأصل لهذه الشريعة الذى عرف به كل أصل سواه، ويقول فى ذلك:

«وجدنا فى القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه، ولما أمرنا به نبيه ﷺ مما نقله عنه الثقات، أو جاء بتواتر أجمع جميع علماء المسلمين على نقله عنه عليه السلام، فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث[2] فى وجوب طاعتها علينا، فنظرنا فيها، فوجدنا منها جملا إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه، فكان ذلك كأنه وجه رابع، إلا أنه غير خارج عن الأصول التى ذكرنا وذلك نحو قوله عليه السلام. «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» فأنتج ذلك أن كل مسكر حرام، فهذا منصوص على معناه نصاً جلياً ضرورياً»[3]

٣٤٠ — وبهذا تبين أمران: (أحدهما) أن القرآن مصدر المصادر كلها

---

(١) الاحكام ج ١ ص ٧١

(٢) الجمل الثلاث هى القرآن والسنة والاجماع.

(٣) الاحكام ج ١ ص ٦٨

للاسلام ، فما من أصل شرعى إلا كان اشتقاقه من القرآن ، فهو الأصل لكل أصل فى الإسلام ، لأن كل أصل يستمد حجتية من القرآن دون سواه .

(الأمر الثانى) : أن الكتاب والسنة والإجماع قدثبتت حجتيها بصريح النصوص القرآنية بعد أن ثبتت رسالة النبى ﷺ بإعجاز القرآن، وصدق حديثه عن الله تعالى، وإن هذه الأصول الثلاثة قد تجتمع مبينة معنى حكم من الأحكام والأساس الذى بنى عليه ذلك الحكم ، فيستفاد من ذلك ـ الحكم فى أمر ينطبق عليه ذلك المعنى المأخوذ منهذهالأصول الثلاثة عليه ، وذلك هوالأصل الرابع ، ويسمى الدليل.

وإنه فى الواقع كما ترى هذه الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ثم المعنى المأخوذ من النصوص المتفق عليه ، ولذلك كانت الأربعة فى جملتها ترجع إلى النص ؛ ولذا يقول رضى الله عنه : « لاسبيل إلى معرفة شىء من أحكام الديانة أبدا إلا من هذه الوجوه الأربعة ، وهى كلها راجعة إلى النص ، والنص معلوم وجوبه ، ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذى ذكرناه »[1] وهو أن القرآن هو الأصل لها جميعاً ، ثم علم منه حجيه السنة والإجماع ، ومجموع ما يتبين من معان يتكون منه الدليل ، وهو الوجه الرابع .

بيان القرآن :

٣٤١ — يقرر ابن حزم أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى، كله بين لهذه الأمة ، فمن أراد معرفة شرائعه وجدها مبينة إما بذات القرآن ، وإما ببيان من النبى ﷺ ، كما قال تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فما تركنا النبى ﷺ إلا على المحجة الواضحة ، فكل ما فى القرآن الكريم بين بذاته ، أو يتبين من القرآن ، أو يتبين من السنة، وليس فى القرآن متشابه لم يبين ـ سوى أمرين اثنيين: الحروف التى ابتدأت بها السور ، مثل ألم ، وحم، وص . والأقسام

---

(١) الصدر المذكور ص ٦٩ .

التى أقسم الله بها سبحانه فى كتابه ، مثل قوله تعالى : والشمس وضحاها ، وقوله : « والمرسلات عرفا » .

وما عدا هذين الأمرين فبين لمن طلبه ، واضح لمن قصده وعنده آلات الفهم من معرفة بدقائق اللغة ، ومعرفة بالصحاح من السنة ، وعلى ذلك ينقسم القرآن الكريم من حيث البيان إلى ثلاثة أقسام ، قسم بين بذاته من غير حاجة إلى بيان آخر من داخله أو من السنة ، وقسم مجمل بينه القرآن نفسه ، وقسم بينته السنة ، ولنشر إلى كل قسم من هذه الأقسام بكلمة مع التمثيل له .

٣٤٢ — والقسم البين بنفسه الذى لايحتاج فى القرآن الكريم كثير جداً ، فبعض القصص القرآنية واضحة بينة بحوادثها وغيرها ، بل بعضه عند ابن حزم لبيانه الكامل مبين للسنة نفسها ، ويضرب لذلك مثلا قول النبى ﷺ « أما بعد ألا يا أيها الناس ، فإنما أنا بشر ، يوشك أن يأتينى رسول ربى فأجيب ، وأنا تارك فيكم ثقلين : أولها كتاب الله ، فيـــه الهدى والنور ، فخذوا بكتاب الله عز وجل واستمسكوا به ، قال وأهل بيتى أذكركم الله فى أهل بيتى » .

فهذا الحديث يفسره الأكثرون بأن أهل بيت النبى ﷺ هم بنو هاشم ، ولكن ابن حزم يقول :«التقليد باطل فوجب طلب من هم أهل بيته عليه السلام فى الكتاب والسنة ، فوجدنا الله تعالى : « قال يا نساء النبى لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن فى القول ، فيطمع الذى فى قلبه مرض، وقلن قولا معروفا ، وقرن فى بيوتكن ، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ، وأقمن الصلاة وآتين الزكاة، وأطعن الله ورسوله، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفاً خبيرا »[٢] .

وعلى ذلك يكون أهل بيت النبى ﷺ هن أزواجه فقط ، ويقول :

---

(٢) الإحكام جـ ١ ص ٨٣ .

« وأما بنو هاشم فإنهم آل محمد وذوو القربى بنص القرآن والسنة » .

وعلى ذلك يكون كلمة آل فى نظره غير أهل البيت ، فأهل البيت الأزواج ، وأما الآل فهم الأقارب ، وقد فسرت السنة أنهم بنو هاشم .

٣٤٣ — وقد يقال إن القرآن بيـــانه السنة دائماً ، وأن القرآن لا يفهم إلا بطريق السنة، فتصدى ابن حزم لرد هذا النظر فقال : « فإن قال قائل: لا يجوز أن يبين القرآن إلا بالسنة ، ؛ لأن الله تعالى يقول : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ، قيل له وبالله تعالى التوفيق ، ليس فى الآية التى ذكرت أنه عليه الصلاة والسلام لا يبين الا بوحى لا يتلى ، بل فيها بيـان جلى ونص ظاهر أنه أنزل تعالى عليه الذكر ليبينه للناس ، والبيان هو بالكلام، فإذا تلاه النبى ﷺ فقد بينه ، ثم ان كان مجملا يفهم معناه من لفظ بينه حينئذ بوحى يوحى إليه إما متلو أو غير متلو كما قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه ، فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه عز وجل » .

ثم يأخذ رضى الله عنه فى بيان أن القرآن فيه بيان كامل فى كثير من الأحيان ، ويذكر الآيات التى تدل على أن القرآن بين مثل قوله تعالى : « يبين الله لكم أن تضلوا » ، ومثل قوله تعالى« تبياناً لكل شىء » .

وإن القارىء لكتاب الله تعالى يجد كثيراً من آياته البينات لا يحتاج إلى بيان مثل ميراث الأولاد ، وميراث الزوجين وآية حد القذف ، وآية اللعان وغير ذلك من الآيات البينات ، فنى القرآن بين بنفسه لا يحتاج إلى بيان

٣٤٤ — والقسم الثانى من آيات القرآن ، وهو ما يحتاج إلى بيان . وبيانه فى القرآن نفسه ، فهو ما ذكر مجملا فى موضع ، وكان بيانه فى موضع آخر من القرآن الكريم ، ويضرب لذلك ابن حزم مثلا ، الطلاق فقد ذكر مجملا فى بعض آى القرآن مثل قولة تعـالى : « لا جنـاح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » ، وقد فسرت بعض ذلك الإجمال سورة الطلاق ، فبينت

وقت الطلاق ، وفسرت بعضه آية أخرى فى سورة البقرة ، فذكرت ، ما يكون عند كل طلقة وأخرى ، بل أشارت إشارة واضحة إلى طريقة إيقاعه، وهكذا .

وفى الحق ان المبين الأول للقرآن هو القرآن أولا ، ويجب أن يبحث فى معرفة تفصيل مجمل القرآن من القرآن أولا فإن لم يمكن معرفته اتجه المتفهم المتعرف إلى السنة شارحة القرآن ومبينته ، فنظر ابن حزم فى هذا نظر سليم قويم .

٣٤٥ — والقسم الثالث من آيات القرآن ما كان مجملا وبينته السنة ، وهو كثير، فالزكاة وردت مجملة فى القرآن الكريم وبينتها السنة « فبين رسول الله ﷺ ماهية الزكاة المأمور بإتيانها دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئاً ، وكذلك ما فسر عليه السلام من صفات النكاح والحج وغير ذلك [1] » والصلاة ذكرت مجملة وبينتها السنة الصحيحة ، من مثل قوله ﷺ « صلوا كما رأيتمونى أصلى » . وفى القرآن الكثير من المجمل الذى فسرته السنة ، أو المطلق الذى قيدته ، والعام من القرآن الذى خصصته وهكذا ، فالسنة النبوية شارحة الكتاب ، ومبينته ، ومفصلة مجمله .

٣٤٦ — وابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت فى القرآن إما بذاته وفيه ، وإما ببيان السنة ، والاجماع المبنى عليها ، ولكن المدارك مختلفة فى إدراك القرآن الكريم ، منه ما هو بين لكل الناس ، ومنه ما تختلف فيه المدارك على حسب مقدار الفهم وتوفيق الله تعالى فى إدراك مرامى الآيات ، ولذا يقول رضى الله عنه.

« والبيان يختلف فى الوضوح ، فيكون بعضه جلياً ، وبعضه خفياً ، فيختلف الناس فى فهمه ، فيفهمه بعضهم ، ويتأخر بعضهم عن فهمه ، كما قال على بن أبى طالب رضى الله عنه . إلا أن يؤتى الله رجلا فهما فى دينه، وكما تعذر على عمر رضى الله وهو الغاية فى العلم بنص النبى ﷺ على ذلك فيه ـ فهم آية الكلالة ، فمات وهو يقر أنه لم يفهمها ، وفهمها غيره من الصحابة رضى الله عنهم ، وانتهره عليه السلام ،

---

(١) الأحكام جـ ١ ص ٨٠

وأخبره بأنها بينة . . وكما عرض لعدى فى توهمه أن الخيط الأبيض والأسود من خيوط الناس ، حتى زاده الله بياناً فى أن ذلك من الفجر ، وقد اكتفى غير عدى بالآية نفسها ، وعلم أن المراد الفجر ؛ وكما توهم ابن أم مكتوم أنه ملوم فى تأخره عن الغزو ، فزاده الله بياناً باستثناء أولى الضرر ، وقد اكتفى غير ابن أم مكتوم بسائر النصوص الواردة فى رفع الحرج ، وأن لا حرج على مريض ، ولا أعمى وأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها »[1] .

وبهذا يتبين أن بيان القرآن هو أن يكون بيناً واضحاً فى ذاته ، وإن اختلفت المدارك فى فهمه ، فالأفهام متفاوتة واتجاهاتها فى الفهم مختلفة ، وقد يكون الشخص ذا فهم جيد عظيم ، وتستغلق عليه أمور هى فى ذاتها بينة ويدركها من دونه فهماً وإدراكا .

٢٤٧ — ويعتبر ابن حزم من أنواع البيان ثلاثة ـ الاستثناء ، والتخصيص ، والتوكيد ـ ولنشر إلى كل واحد من هذه الأمور الثلاثة بكلمة ، فهو يعتبر الاستثناء نوعا من البيان ، ومن ذلك قوله تعالى : « إنا مهلكوا أهل هذه القرية ؛ إن أهلها كانوا ظالمين ، قال إن فيها لوطاً قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله ، إلا امرأته كانت من الغابرين » وفى هذه الآية بيان بالتخصيص ، وبالاستثناء معاً ، فقد كان صدر الآية عاماً يشمل آل لوط ، والشطر الأخير أخرجهم ، واستثنى امرأته ، فكان استثناء ، ويذكر من البيان الذى كان بالاستثناء قوله تعالى : « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ، فاستثنى تعالى الأزواج وملك اليمين من جملة ما حظر من الفروج[2] .

وهكذا نرى ابن حزم يعتبر الاستثناء بياناً ، ويعتبره تخصيصا ، أما انه بيان فنعم على شىء من التسامح ، لأن الاستثناء جزء من الكلام ، وفيه بيان ، ولكن

---

(١) المصدر المذكور ص ٨٨

(٢) المصدر المذكور ص ٨١

كونه من التخصيص يخالف الحنفية ، وكلامهم يتفق مع اللغة ؛ لأن الاستثناء تكلم بالباقى بعد أداة الاستثناء ، ويتضمن دائما نفياً وإثباتاً فهو نفى لما بعدها ، وإثبات لما قبلها ، إذا كان ما قبلها مثبتا وليس منفيا ، والعكس إن كان ما قبلها منفيا ، ففى مثل قوله تعالى : « لننجينه وأهله إلا امرأته » إثبات النجاة له ولأهله ، ونفى النجاة عن امرأته ، وإذا كان الاستثناء هو تكلم بالباقى بعد الثنيا كما يقول علماء اللغة فهو ليس من التخصيص عند الحنفية ، لأن التخصيص معناه أن يكون اللفظ فى ذاته عاما ثم يقترن بدليل مستقل يخصصه ، وإن الكلام مع الاستثناء ليس بعام ، لأن الكلام يفهم بعضه مع بعضه ، فلا يشطر القول شطرين يعتبر أحدهما مبهما والآخر مبينا ، مادام الجزءان لايقبل الانفصال آخرهما عن أولهما .

٣٤٨ — والتخصيص يعتبره ابن حزم بيانا أيضا ؛ لأن التخصيص كما يقول علماء الأصول معناه بيان أن العام لا يراد به مايدل عليه اللفظ ، بل يراد به من أول الأمر الخاص ؛ ولقد صرح بذلك الشافعى فى الرسالة ، فقد ذكر أن التخصيص ليس معناه أن الأفراد قد دخلوا فى مقتضى العموم ثم خرجوا بالتخصيص ، بل معناه أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده من أول الأمر ، وبذلك يفرق بين التخصيص والنسخ ، فإن النسخ معناه رفع الحكم بعد وجوده وعلى ذلك يكون التخصيص كالاستثناء عند ابن حزم إذ أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده ، ويضرب لذلك ابن حزم مثلا ، وهو تحريم المشركات جملة ثم جاءت إباحة ، نساء أهل الكتاب بالزواج ، فكان هذا تخصيصا من الجملة المذكورة ومثال ذلك أيضا النهى عن بيع الرطب بالتمر ، ثم استثنى من النهى العرايا [1] فيما

---

(١) العرايا بيع الرطب الذى يكون ثمر على النخيل بالتمر المدخر ، وقد أبيح ذلك عند بعض المالكية والحنابلة والشافعية لأن فيها انتفاعا لمن ليس عنده رطب ، وعنده تمر ، فينال بذلك الشراء ماليس عنده ، أما الحنفية فقد منعوا من ذلك لما فيه من ربا . وقد أجازه الظاهرية فيما دون خمسة أوسق ، أى خمسة أحمال .

دون خمسة أوسق فكان هذا مخرجا بحكم العرايا .

ويفرق ابن حزم بين النسخ والتخصيص والاستثناء فيقول : « أما النسخ فهو رفع الحكم أو بعضه جملة ، والفرق بينه وبين التخصيص أن الجملة الواردة التي جاء التخصيص أو الاستثناء منها لم يرد الله تعالى قط إلزامها لنا على عمومها وقتا من الدهر كالذى ذكرنا من تحريم المشركات ، فإنه لم يرد قط بذلك نكاح نساء الكتابيين بالزواج ، وكذلك القول فى العرايا ، وأما النسخ فنحن مكلفون الجملة الأولى على عمومها مدة مالم يأت أمر بإبطالها عنا ، أو إبطال بعضها على مانبين فى باب النسخ [1] » .

٣٤٩ — هذا هو التخصيص ، ووجه كونه بابا من أبواب البيان ، وهناك نوع ثالث من أنواع البيان ، وهو التوكيد فإن التوكيد يدفع كل احتمال للتخصيص فإن العام المؤكد لا يكون إلا لجميع أفراده ، ولذا يعتبر ابن حزم التوكيد دائماً نوعا من البيان ، فيقول « والتأكيد نوع من أنواع البيان ، قال الله عز وجل « تلك عشرة كاملة » وقال تعالى: « فتم ميقات ربه أربعين ليلة » بعد أن ذكر تعالى ثلاثين ليلة وعشرا » [2]

وإنه على ذلك لا يلزم أن يكون البيان مفيدا لأمر زائد ليس فى ظاهر النص المبين ، ولا موضحاً وكاشفا ، بل يصح أن يكون البيان توكيدا ينفى كل احتمال ، وإن لم يكن ظاهرا من اللفظ .

وإن ابن حزم إذ يذكر المثلين السابقين يرد على قول الذين يقولون إن الله تعالى علمنا الحساب بذلك ، ولا يكتفى بالرد بل يرميهم بالافتراء ، ويقول « إننا كنا نعلم الحساب قبل نزول القرآن نعنى النوع الإنسانى جملة وبالله التوفيق »

---

(١) الإحكام جـ ١ ص ٨٠

(٢) المصدر المذكور ص ٨٩

٣٥٠ — هذه أنواع البيان فى نظر ابن حزم ، ولم يذكر فى ذلك تقييد المطلق ولا تفصيل المجمل ، وإن كنا نرى أنهما بابان من أبواب البيان غير ماذكر وإن ابن حزم ما أحصى كل أنواع البيان ، بل ذكر فقط هذه الأنواع الثلاثة على أنها من أنواع البيان ؛ لأنها تحتاج إلى تنبيه ، أما تفصيل المجمل ، وتفسير المبهم وتقييد المطلق ، فهى أبواب من البيان واضحة لا تحتاج إلى تنبيه ؛ فهو يذكر ما يحتاج كونه بيانا إلى تنبيه وشرح ، وأما مالا يحتاج إلى تنبيه ، فإنه يترك لمقام ظهوره واستغنائه عن الشرح .

٣٥١ — وإن هذه الأنواع من البيان التى ذكرها ، وهى الاستثناء والتوكيد متصلان حتما فى القول ، فهما مقترنان باللفظ الذى اتصلا به ، ولا حاجة إلى القول فى أنه يجوز تأخيرهما عن المبين أم لا يجوز ، فإنه لا يتصور تأخيرهما وإن كان ابن حزم يقول غير ذلك فى الاستثناء .

أما البيان بالتخصيص المستقل فهو الذى يحتاج إلى نظر ؛ لأن بعض العلماء وهم الحنفية قالوا إنه لا يجوز تأخيره ، بل يجب أن يكون مقترنا اقترانا زمنيا بالعام الذى خصصه ؛ لأنه بيان ، والبيان يجب أن يقترن بالمبين .

ولو تأخر لكان نسخاً ؛ لأن العام اذا نزل من غير مايخصصه كان الحكم شاملا لكل أفراده ، فإذا جاء المخصص بعد ذلك ، فإنه يرفع ذلك ، فيكون نسخا ، ولا يكون تخصيصا ، إذ يكون رفعا للحكم عن بعض أفراده ، ولكن ابن حزم يعتبر العام الذى يرد تخصيصه من قبيل المجمل ، وإنه يجوز تأخير المفصل عن المجمل ؛ ولا يتأخر البيان عن وقت العمل مطلقا ، ولنترك الكلمة لابن حزم ليحكى أقوال المختلفين فى هذه المسألة : « اختلفوا فى نوع من أنواع البيان ، فقالت طائفة إنما يرد المجمل ، ثم يرد المفسّر ، وقال آخرون لا يردان إلا معا ، وقال آخرون جائز ورود المجمل قبل المفسر ، والمفسر قبل المجمل ، وورودهما معا ، كل ذلك جائز ، وبهذا نقول ، إلا أنه لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت إيجاب العمل

البتة ، ولا يجوز أن يؤخره النبي ﷺ بعد وروده عليه طرفة عين ، ولسنا نقول بهذا ، لأن العقل يمنع من ذلك ؛ لكن لأن النص قد ورد بذلك ، وإنما منعنا من تأخير البيان عن وقت وجوب العمل ؛ لقول الله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ، وقد علمنا أنه ليس فى وسع أحد أن يعمل بما لا يعرف ، وإنما منعنا من تأخير النبي ﷺ البيان عن ساعة وروده عليه ﷺ لقول الله « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » فلو أخر عليه السلام البيان عن ساعة وروده عليه ، لكان عليه السلام فى تلك المدة ، وإن قلت — مستحقا لاسم أنه لم يبلغ ، ولو أنه لم يبلغ لكان عاصيا ، ولا ينسب هذا الى النبي ﷺ الا جاهل ، ومن تمادى على نسبة المعصية اليه فى طيّ الشريعة وترك تبليغها فهو كافر بإجماع الأمة »(١) .

٣٥٢ — وابن حزم اذ يقرر ذلك ، وهو جواز تأخير البيان وجواز تقديمه يعتمد — أولا — على أنه لا الزام لله تعالى بشيء ، فالله سبحانه وتعالى لا يسأل عن شيء ، والله سبحانه وتعالى يقول عن ذاته العلية « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فمن ادعى بأنه يلزم اقتران المفسّر بما فسره من آى كريمة ، فقد ألزم الله سبحانه بذلك ، ولا يلزم رب العالمين بأحد من العالمين .

ويعتمد ثانياً على أن الله سبحانه شرع الصلوات مفصلة بمكة ، ثم ذكرها بجملة بالمدينة فى آيات كثيرة بمثل قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وذكر قصص موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء مع أقوالهم مفصلا فى آيات ومجملة فى أخرى ، ومفصلا فى بعض أجزائه ، ومجملا فى الآخر ، وكل ذلك لحكم رآها العليم الحكيم ، من غير الزام بشيء .

ويسوق ابن حزم اعتراضات المعترضين ، ورد اعتراضهم ، فمثلا فرض أنهم اعترضوا على حد السرقة المذكور فى قوله تعالى « والسارق والسارقة » ، فإنه

---

(١) الإحكام ج ١ ص ٨٤ .

لايمكن أن ينفذ الا اذا علم النصاب الذى تقطع فيه يد السارق ، ومن سمع آية حد الزنى فى مثل قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فلا يمكن أن ينفذ الا اذا بين أن ذلك خاص بغير المحصن ، ومن سمع آية التحريم بالرضاعة أفيمكن أن ينفذ التحريم من غير أن يبين أن التحريم له عدد معين من الرضعات .

يفرض ابن حزم هذه الاعتراضات ، ثم يقول فى ردها : « اننا لم نجد قط تأخير البيان عن وقت وجوب العمل ، وأما قبل وجوبه ، فليس يلزمه الا الاقرار فى الجملة ، وأن يقول سمعت وأطعت ولا مزيد ، اذا لم تكن مبينة مفهومة ، مثل قوله تعالى : « وآتوا الزكاة ، فهذا ليس عليه فيه الا الاقرار بتصديق ذلك كما قلنا فقط ، اذا لم يأته بيان ما كلف من ذلك ، وأما ان كان النص مفهوما بينا فعليه العمل به حتى يبلغه نسخه أو تخصيصه ولا بد » .

٣٥٣ — وهنا نجد ابن حزم يقسم النصوص المخصصة الى قسمين :

(أحدهما) نصوص غير بينة ولا يمكن تنفيذها إلا بعد البيان ، وهذه يجب تصديقها والإيمان بها أما العمل فلا يجب حتى يجىء البيان (والقسم الثانى) نصوص بينة يمكن العمل بعمومها ، وهذه يجب العمل بعمومها من غير تخصيص ، حتى اذا جاء الناسخ أو المخصص أخذ بموجبها ، وهنا نجد ابن حزم يجوز أن يسمى الأمر الذى يجىء بعد ذلك مخصصاً ، مع أنه لا ينطبق عليه تعريف التخصيص ، بل ينطبق فقط تعريف الناسخ ؛ لأن مقتضى قوله أن النسخ يرفع الحكم فى كل الأفراد أو بعضها يوجب عليه أن يفرض أن النص الذى يجىء بعد العمل بالنص المبين كالعام الذى يعمل به فى عموم أفراده ، ويكون النص الذى قصره على بعض الأفراد ، ناسخاً لا مخصصاً ، لأن التخصيص فى نظره بيان ، وليس برفع للحكم .

هذا مأخذ نأخذه على سياقه ، ثم نأخذ عليه أيضا أن تأخير الاستثناء جائز فى البيان باعتباره بياناً ، ويسوق لذلك قوله تعالى فى قصة ابراهيم عليه السلام :

« إنا مهلكو أهل هذه القرية ، إن أهلها كانوا ظالمين ، قال إن فيها لوطاً ، قالوا نحن أعلم بمن فيها ، لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين » فإن ذلك فى سياق واحد ، وكلام واحد ، ولا يمكن أن يعد ذلك تأخيراً فى البيان ، بل هو عين الاقتران ، ولا يتصور اقتران أكثر من ذلك ، ولا يعد تأخير جملة على جملة اقتضاها سياق الكلام تأخيرا ، إذ لا يمكن النطق بكلام بكل ألفاظه فى وقت واحد ، حتى يعد تأخير لفظ على لفظ تأخيرا فى البيان ، على أن الآية ليس فيها التخصيص بالاستثناء ، بل التخصيص بالقول الثانى ، وإنما الاستثناء إخراج من نفس التخصيص ، لأن امرأة لوط داخلة فى العموم الأول ، وهو أنها من الهالكين .

٣٥٤ — وإننا لهذا ما دمنا نفرق بين التخصيص والنسخ بأن الثانى رفع لحكم كان مقرراً ، أما التخصيص فبيان - نرى أن التخصيص يجب فى الألفاظ العامة البينة أن يكون مقارناً ، أو مقارباً قبل العمل ، وأنه لا يسوغ بحال من الأحوال أن يجب العمل قبل البيان ، لأن العمل مرتبط ارتباطاً كاملا بالبيان .

وأما اذا كان النص ليس من النصوص التى توجب عملا ، بل توجب تصديقاً فقط ، كالقصص التى اشتمل عليها القرآن ، كقصة موسى وعيسى وابراهيم ونوح وغيرهم من الأنبياء مع أقوامهم ، فإن التصديق يجب أن يتم قبل تفصيلها وبعده ، وانه بالاستقراء تبين أن نصوص القرآن الكريم الخاصة بقصصه بينه دائماً ، بيد أن بعضها يكون مفصلا فى ناحية من نواحى القصة ، ويكون مجملا فى ناحية أخرى ، فيجىء النص الآخر مبيناً لما أجمل الأول ، ومجملا فيما فصل ، وذلك لأن قصص القرآن للاعتبار ، والعظة ، فينبه الله سبحانه وتعالى الى موضع العظه فيما يسوقه ، فيكون المقام أن يفصل بعض القصة الذى يشتمل على العظة فى موضع سياقها ، والأخرى تساق لعظة أخرى تناسب مقامها ، فيفصل القرآن الكريم الجزء الذى يناسبها من القصة ، مجملا فيما عداه .

الأخذ بظاهر القرآن الكريم :

٣٥٥ — إن ابن حزم الظاهرى يأخذ بظاهر القرآن الكريم ، ولا يصح أن يفهم من ذلك أنه لا يأخذ بالمجاز ، لأن المجاز من الظاهر ، إذا كان المجاز مشهوراً ، أو كانت القرينة واضحه معلنة عن المجاز كاشفة له ، وقد أشرنا الى ذلك عند بيان آرائه حول العقائد ، وحول الآيات التى أثار علماء العقائد الجدل حولها ، مثل قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » ، وقوله تعالى : « ولتصنع عينى » الخ ما يشبه هذه الآيات الكريمة ، فقد ذكرنا أنه يرى أن المراد بهذه العبارات هو ذات الله تعالى ، ولا شك أن التعبير حينئذ يكون مجازيا ، ولكنه مجاز بين لا يمنع من أنه أخذ بالظاهر ، وسير على مقتضاه .

ولأنه يأخذ بالظاهر دائما ، ولا يلتفت الا اليه ، كان كل لفظ فى القرآن يؤخذ على مقتضى ظاهره ، فالأمر للوجوب الا اذا قام دليل من نص آخر على غير ذلك ، ويثبت الفور أى أنه يجب بمجرد النص والعلم من غير تراخ ، الا اذا جاء نص آخر ظاهر يثبت غير ذلك ، ويكون بياناً للأول ، واللفظ العام على عمومه ؛ لأنه الظاهر الا يثبت أن من ظاهر نص آخر أن العام لا يراد به العموم ، وهكذا .

٣٥٦ — وان ابن حزم يقرر ذلك صريحا فيقول :

« ولما تبين بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله الينا الذى ألزمنا الإقرار به ، والعمل بما فيه ، وصح بنقل الكافة الذى لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب فى المصاحف ، المشهور فى الآفاق كلها ، وجب الانقياد لما فيه » فكان هو الأصل المرجوع اليه ، لأنا وجدنا فيه : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » فما فى القرآن من أمر ونهى فواجب الوقوف عنده ، وسنذكر ان شاء كيف يكون العمل فى بيان آى القرآن خاصها مع عامها ، وبناء السنن عليها ، وسنذكر إن شاء الله فى باب الأوامر والنواهى كيف العمل فى حمل أوامر القرآن ونواهيه

على الظاهر والوجوب والفور ، ونذكر ان شاء الله فى باب العموم والخصوص ما يقتضيه ذلك الباب من أخذ أى القرآن ونواهيه على عمومها » .

٣٥٧ — وان ابن حزم على هذا كما يستفاد من كلامه يعتبر القرآن الكريم مصدر المصادر كلها ،كما ذكرنا ، ولكنه يجعل السنة أيضاً من النصوص التى قام عليها بنـــاء هذه الشريعة ، وان كانت لم تعلم حجتها الا منه ، وان السنة لهذا متكافلة مع القرآن الكريم فى بيان هذه الشريعة ، ففى أكثرها تفصيل مجمله وبيـان مايحتاج الى تفسير منـــه ، وتخصيص عمومه ، واذا كانت النصوص متضافرة فى بيان هذه الشريعة يتمم بعضها بعضا ، ويوضح بعضها بعضا ، وخصوصاً أن السنة شارحة الكتاب ومبينة لقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل اليهم » فإنه يكون من الواجب قبل أن نبين طريقة أخذ الظاهرية من ظواهر النصوص أن نتكلم عن السنه ومقامها فى بيان هذه الشريعة ، والاشارة الى طرق روايتها عند الظاهرية ، وما يقبلون منها وما لا يقبلون ، ثم بعد ذلك نبين طريقة استخراج الأحكام من النصوص ، عند أهل الظاهر ، فإنهم يختصون من بين الفقهاء بأمرين . أولهما : الأخذ بظواهر النصوص . والثانى : نفيهم للتعليل والقياس ولذا نجعل لهذين الأمرين موضع اهتمامنا فى هذا البحث ، لأنه ببيان هذين الأمرين تتميز بعض خواص الفقه الظاهرى ، أو بالأحرى تتميز خواص فقه الامام أبى محمد على بن حزم .

٢ – السنة

٣٥٨ – ان السنة متممة للقرآن فى بيان هذه الشريعة كما بينا ، قد أجمع على ذلك العلماء الا طائفة شذت وقد طوتها لجة التاريخ ، ولكن السنة مع ذلك تستمد قوتها من القرآن الكريم ، فهو الذى أثبت حجيتها ، ولذلك يقول ابن حزم : « لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع اليه فى الشرائع نظرنا ، فوجدنا فيه ايجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ ، ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله ﷺ « وما ينطق عن الهوى ، إن هو الا وحى يوحى » فصح لنا أن الوحى ينقسم من الله عز وجل الى رسوله على قسمين . أحدهما : وحى متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام ، والثانى ، وحى مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ، ولكنه مقروء ، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل اليهم » ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثانى ، كما أوجب طاعة القسم الأول الذى هو القرآن ولا فرق »(١) .

وفى الحق ان ابن حزم يعتبر قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » تبين المصادر الشرعية الثلاثة التى هى الأصول وهى الكتاب والسنة والاجماع ، ويتفرع عنها رابع وهو الدليل الذى تتلاقى الأصول الثلاثة فى بيان أصله الذى يقوم عليه فى نظر ابن حزم ، فإن اطاعة الله بالرجوع الى القرآن ، واطاعة الرسول بالرجوع الى سنته ، واطاعة أولى الأمر بالرجوع الى ما أجمع عليه العلماء ؛ لأنهم أولو الأمر فى نظره ورأيه .

٣٥٩ – وابن حزم ينظر نظر الشافعى من حيث انه يعتبر القرآن والسنة جزءين أو قسمين كلاهما يتمم الآخر ، ويسميهما النصوص ، فإنه بعد أن ثبتت

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٩٧

حجية السنة بالقرآن أصبحت قسما متمما له ، يجمعهما النصوص الموحى بها والتى يرجع إليها أولا فى إثبات أحكام هذه الشريعة ، ولذا يقول ابن حزم رضى الله عنه فى هذا المقام :

« والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف الى بعض ، وهما شىء واحد فى أنهما من عند الله تعالى ، وحكمهما حكم واحد فى باب وجوب الطاعة لهما . . . قال الله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولا تولوا عنه ، وأنتم تسمعون ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا ، وهم لا يسمعون » [1] .

وعلى هذا نقول ان ابن حزم يعتبر السنة والقرآن فى مقام العلم بالشريعة واحد ؛ لأن كليهما وحى من الله تعالى ، وإنه لايفرض الا أن الشريعة لها مصدر واحد ذو شعبتين ، وهما متماثلان فى الاثبات ، وان أحدهما هو الأصل الذى به ثبت الثانى ، وإنه بعد ثبوته يصير له قوة الأول فى التعرف لأحكام الشرع الشريف ، ولذا نستطيع أن نقول ان مصادر العلم الشرعى عند ابن حزم ثلاثة أولها النصوص ، وهى القرآن والسنة ؛ والثانى الاجماع ، ثم الثالث ما بنى على النص والاجماع وهو الدليل .

ولهذا لا نرى بحثاً لابن حزم فى أن القرآن حاكم على السنة ، من حيث انه لكى يقبل الحديث يعرض على القرآن كما كان يتجه بعض الفقهاء ، ولا أن السنة حاكمة على الكتاب من حيث انها الطريق لمعرفته كما قال بعض كتاب الفقه من الشافعية والحنابلة ، بل انهما قسمان للوحى المحمدى ؛ وكلاهما يتمم الآخر ، وهما متحدان لا ينفصلان .

أقسام السنة :

٣٦٠ — تنقسم السنة من حيث ذاتها إلى ثلاثة أقسام ، قول وفعل وتقرير ، فالقول هو الحديث المنقول عن النبى ﷺ مثل الأحاديث الكثيرة ، كالحديث

---

(١) المصدر المذكور ص ٩٨

الذى بينت فيه أحكام الزكاة ، وأكثر ما فى صحاح السنة هو من الأقوال المروية عن النبى ﷺ ، والفعل مثل صلاته ﷺ ، واعتكافه ، ونحو ذلك فإن هذه سنة ، هى حجة فى الدين عند الجمهور ؛ لأنها صادرة عن وحى أوحى الله سبحانه وتعالى به اليه ، ويجب اتباعها ؛ ولذا قال النبى ﷺ : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » .

والتقريرات ، مثل أن يفعل أحد الصحابة فعلا ، فيقره النبى ﷺ ، كما أقر النبى ﷺ عمرو بن العاص عند ما تيمم من الجنابة عند ما وجد الماء بارداً لا يطيقه الجسم ، ولا نار تدفئه . فتيمم .

هذه أقسام السنة كما دونها العلماء ، وكما قرروها ، وهى أقسام لها من حيث حقيقتها وأجزاؤها ، وكل الأقسام حجة عند الجمهور على مراتبها فى الاحتجاج ، فإن كانت تدل على الوجوب كان الفعل واجباً ، وإن كانت تدل على الندب فكذلك ، وإن كانت تدل على الاباحة ، فهى حجة للإباحة .

٣٦١ — ولقد قسم ابن حزم السنة هذا التقسيم ، ولكن قال إن الذى يدل على الوجوب من هذه الأقسام هو من الأقوال فقط . وأما فعله فحكمه القدوة ، وليس واجباً ، وأما اقراره فحكمه الاباحة وهذا كلامه فى ذلك .

« السنن تنقسم الى ثلاثة أقسام : قول من النبى ﷺ ، أو فعل منه عليه السلام ، أو شىء رآه وعلمه فأقره عليه ولم ينكره ، فحكم أوامره عليه السلام الفرض والوجوب على ما نبينه إن شاء الله عز وجل فى باب الأوامر من هذا الكتاب ما لم يقل دليل على خروجه من باب الوجوب الى باب الندب ، أو سائر وجوه الأوامر ، وحكم فعله عليه الائتساء به فيه ، وليس واجباً ، إلا أن يكون تنفيذاً لحكم ، أو بياناً لأمر على ماقى باب الكلام فى أفعاله عليه السلام من هذا الكتاب ، وأما ، اقراره عليه السلام على ما علم ، وترك انكاره اياه ، فإنما هو مبيح لذلك الشىء فقط ، وغير موجب ولا نادب ، لأن الله عز وجل افترض عليه التبليغ ، وأخبره أنه يعصمه من الناس ، وأوجب عليه أن يبين للناس ما نزل اليهم (١) » .

---

(١) الأحكام جـ ٢ ص ٦

ومن هذا الكلام يستفاد أنه لا يرى حجة واضحة بينة إلا الأقوال ، فهى التى تعرف بها الشرائع ، لأن النبى ﷺ مأمور بالتبليغ ، والتبليغ يكون بالقول ، أما الفعل فإنه يكون لنا أسوة ، والأسوة كما يقول ابن حزم مستحسنة ، وليست بواجبه ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » ولو كانت الأسوة واجبة ، لكان النص لقد كان عليكم . فالوجوب يكون على المؤمنين ، ولا يعبر عنه بأنه لهم [1] ولا يكون الفعل من النبى ﷺ عند ابن حزم دالا على الوجوب الا اذا كان تنفيذاً لأمر من القرآن أو من السنة ، أو اقترن الفعل بأمر منه عليه السلام ، كما قال ﷺ « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وكما قال عليه السلام خذوا عنى مناسككم ، وكهمه ﷺ بإحراق منازل المتخلفين عن الصلاة فى الجماعة وجلده شارب الخمر ، وكذلك يكون من الأفعال ما يدل على الوجوب بقرينة خاصة كإزالته ﷺ ابن عباس عن يساره ورده عن يمينه ؛ فإن الفعل فى هــــذه الحال قائم مقام القول ، فهو قول فى معناه بهذه القرينة [2] » .

٣٦٢ — ونرى من هذا كله أن ابن حزم لا يعتبر حجة من السنن الا أقواله صلى الله عليه وسلم ، ولا تكون أفعاله حجة فى وجوب أمر الا اذا اقترنت بقول ، أو قامت قرينة على أنها قائمة مقام قول ، أوكانت تنفيذ الأمر ، وهذا الرأى هو مذهب أهل الظاهر جميعاً ، وهو أيضاً من نزعتهم الظاهرية ، فهم لا يفهمون الوجوب إلا من الأقوال ؛ لأنها هى التى يكون بها التبليغ ، فلا يكون ما عداها دالا على أمر شرعى الا كان معه قول ، أو قرينة تدل على أنه قائم مقام القول .

وان هذا الرأى وهو عدم اعتبار الأقوال دليلا دينياً شرعياً ، ومن نوع التبليغ هو أيضاً رأى طائفة من الشافعية .

---

(١) ج ٤ ص ٤٨

(٢) الجزء الرابع ص ٥٠

وهناك رأى آخر قاله بعض الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنفية ، وهو أن الأفعال يتوقف فى أمرها حتى يقوم دليل عليها من وجوب أو ندب أو اباحة ، وقال آخرون من الحنفية والمالكية ان أفعال النبى ﷺ تدل على الوجوب ، بل هى آكد من أوامره .

وعندى أن خير الأقوال أوسطها وهى أن أفعاله عليه السلام تأخذ حكمها من قرائن الأحوال التى تحف بها ؛ فإن كان ما حف بها من أحوال يدل على الوجوب كان الفعل للوجوب ، وإن كان لغيره كان الفعل مع القرنية دليلا لغيره ، واحسب أن ذلك النظر لا يختلف فى مؤداه عن رأى ابن حزم ، فإن الفعل وحده لا ينطق بحكم ، إنما تنطقه القرائن التى تحف به .

أقسام السنن من حيث روايتها :

٢٦٣ — هذه أقسام السنن من حيث ذاتها أو ماهيتها ، ويقسم ابن حزم السنن تقسيما آخر ، من حيث روايتها ، فيقسمها إلى قسمين سنن متواترة ، وأخبار آحاد ، ويقرر أن العلماء لا يختلفون فى أن الأخبار المتواترة حجة فى الدين وأن السنة النبوية تفسير لمراد الله تعالى فى القرآن ، وبيان لمجمله ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« جاء النص - ثم لم يختلف مسلمان - فى أن ماصح عن رسول الله ﷺ فرض اتباعه . وأنه تفسير لمراد الله تعالى فى القرآن وبيان لمجمله ، ثم اختلف المسلمون فى الطريق المؤدية إلى صحة الخبر عنه عليه السلام بعد الاجماع المتيقين المقطوع به على ما ذكرنا ، وعلى الطاعة من كل مسلم لقول الله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » فنظرنا فى ذلك ، فوجدنا الأخبار تنقسم قسمين : خبر متواتر ، وهو ما نقلته كافة بعد كافة ، حتى تبلغ به النبى ﷺ ، وهذا خبر لم يختلف مسلمان فى وجوب الأخذ به ، وفى أنه حق مقطوع على غيبه ؛ لأن بمثله عرفنا أن القرآن هو الذى أتى به محمد ﷺ وبه علمنا صحة مبعث النبى ﷺ ، وبه علمنا عدد ركوع

كل صلاة ، وعدد الصلوات ، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة ، وغير ذلك مما لم يبين القرآن تفسيره »[١] .

٣٦٤ — وابن حزم يبين أن التواتر يوجب العلم بالضرورة والطبيعة ، فليس الشرع وحده هو الذى أوجب اليقين عند وجود الخبر المتواتر ، بل إن الضرورة والطبيعية الإنسانية توجب العلم ، فالعلم به ضرورى من الضروريات ، وإلا ذهب العلم بكثير من أنواع المعلومات المقررة التى يصدقها الناس ، فالعلم بالبلدان والملوك والفلاسفة والعلماء كل هذا طريقه التواتر ، ولذا يقول رضى الله عنه :

« إن الضرورة والطبيعة توجبان قبوله ، إذ به عرفنا مالم نشاهده من البلاد ، ومن كان قبلنا من الأنبياء والعلماء والفلاسفة والملوك والوقائع والتواليف ، ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر مايدرك بالحواس الأول ، ولزمه ألا يصدق بأنه كان قبله زمان ، ولا أن أباه وأمه كانا قبله ، ولا أنه مولود من إمرأة »[٢] .

وبهذا تبين أنه يرى أن علم التواتر كعلم الحواس ، وأن الأخبار المتواترة الاذعان لها يكون كالاذعان للأمور المحسوسة ، وللأمور البدهية التى لا يختلف فيها إثنان ، وأن أكثر المعلومات الضرورية التى تسكن فى نفس الانسان مبناها التواتر ، كالعلم بأبيه وأمه ، والزمان الذى كان قبله ، وما كان فيه من أشخاص وأشياء وأعمال ، لاسبيل إلى علم شىء من ذلك إلا بالتواتر ، فمن لم يؤمن بما جاء متواترا فقد أسقط السبب الأكبر فى كثير من معلوماته الأولية ، ومعلوماته عن المجتمع الذى يعيش فيه قديمه وحديثه .

٣٦٥ — وابن حزم إذ يقرر اليقين فى العلم الذى يجىء بالأخبار المتواترة عن رسول الله ﷺ ، يذكر أقوال العلماء فى حد التواتر ، ثم يبين بطلانها جميعاً بلغته العنيفة ، ولننقل ما ذكره من أقوال العلماء ، ثم لنتعرف رأيه هو فى معنى التواتر ، فهو يقول فى أقوال العلماء .

---

(١) الاحكام ج ١ ص ١٠٤

(٢) المصدر المذكور .

« قد اختلف الناس فى مقدار النقل للخبر الذى ذكرنا (أى الخبر المتواتر) فطائفة قالت : لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن ، وقالت طائفة لا يقبل من أقل من ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا ، عدد أهل بدر ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من سبعين ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من خمسين عدد القسامة ، وقالت طائفة لا يقبل الا من أربعين ، لأنه العدد الذى لما بلغه المسلمون أظهروا الدين وقالت طائفة لا يقبل الا من عشرين ، وقالت طائفة لا يقبل الا من خمسة ، وقالت طائفة لا يقبل الا من أربعة ، وقالت طائفة لا يقبل الا من ثلاثة : لقول رسول الله ﷺ حتى يقول ثلاثة من ذوى الحجا من قومه أنه قد نزل به جائحة . وقالت طائفة لا يقبل الا من اثنين » (١) .

وهكذا يحصى ابن حزم كل الأقوال ، ويذكر أدناها عددا وهو من حد باثنين على الأقل ، وأعلاها وهو من جعل حد التواتر أن يذكر الخبر أهل المشرق والمغرب ، وهذا الإحصاء يدل على اطلاع واسع لابن حزم ، وانه اذا وافق أو خالف فعن علم وبينة .

وإنه بعد ذكر هذه الأقوال ينتهى إلى أنها جميعاً باطلة ، لأنه لا دليل عليها ، فيقول : « وهذه كلها أقوال بلا برهان ثم يستفيض بعد ذلك فى بطلان هذه الأقوال .

٣٦٦ — ولا يهمنا بطلان هذه الأقوال ، بمقدار ما يهمنا معرفة رأيه ، وقد بينه وإنه بلا شك لا يتصور تواتر فى أقل من اثنين ، لأنه لابد فيه من العدد ، وان ابن حزم مادام قد قرر أن اليقين بالتواتر ضرورى ، وليس بشرعى ، فقد قرر فى كتابه هذا أن من المعلومات الأولى المستقرة فى نفس كل انسان ، والتى تعد من علم النفس الانسانية التى تعلو بها عن الحيوانية أنه لو اتفق اثنان لم يلتقيا قط فى خبر

---

(١) المصدر المذكور .

من الأخبار كان العلم بصدقه بدهيا ، ولا يسع انسان تكذيبه ، وعلى هذا الأمر البدهى فى نظره يبنى العلم اليقينى بالتواتر ، فهو لا ينظر الى العدد ، لأن عشرة وعشرين قد يجتمعون فى مكان واحد، ويلتقون كل يوم ، ففى الأمكان أن يتعمدوا الكذب ، ويتفقوا على كذبة معينة ، ويجىء الشك فى خبرهم من هذه الناحية ؛ ولكن اثنين لم يلتقيا قط ، ويذكر كل واحد منهما خبرا طويلا فيذكره الآخر كما هو تماماً من غير تغيير ، فإن ذلك يكون من علم النفس البدهى الاذعان له وتصديقه ، ولذلك ينظر ابن حزم فى التواتر الى معناه ، لا الى عدده ، أيمكن أن يتواطأ المخبرون على الكذب ، أم لا يمكن ، فإن كان ممكنا ، فالخبر غير متواتر مهما يكن العدد كثيراً وان لم يكن فى الامكان تواطؤهم فالخبر متواتر مهما يقل العدد ، ولا يتصور تواترا فى أقل من اثنين .

٣٦٧ — ولنترك الكلمة لابن حزم يوضح فكرته ، بعد أن قربناها بعض التقريب ، فهو يقول بعد أن قرر بطلانه الأقوال السابقة : « فإن سألنا سائل ، فقال ما حد الخبر الذى يوجب الضرورة ؟ فالجواب وبالله التوفيق أننا نقول ان الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين عليهم السلام قد يجوز عليه تعمد الكذب ، يعلم ذلك بضرورة الحس ، وقد يجوز ذلك على جماعة كثيرة أن يتواطئوا على كذبه ، اذا اجتمعوا ورغبوا أو رهبوا ولكن ذلك لا يخفى من قبلهم ، بل يعلم اتفاقهم على ذلك الكذب غيرهم اذا تفرقوا لا بد من ذلك ، ولكن اذا جاء اثنان فأكثر من ذلك ، وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ، ولا رهبة منه ، ولم يعلم أحدهما بالآخر ، فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله ، وذكر كل واحد منهما مشاهدة ، أو لقاء جماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلهما بأنها شاهدت فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه الى تصديقه ، ويقطع على غيبه وهذا الذى قلناه يعلمه حسا من تدبره ورعاه فيما يرد كل يوم من أخبار زمانه

من موت أو ولادة ، أو نكاح أو عزل أو ولاية أو وقعة ، وغير ذلك ، وإنما خفي ما ذكرنا على من خفي لقلة مراعاة مايمر به ، ولو أنك تكلف إنسانا واحداً اختراع حديث طويل كاذب لقدر عليه ، يعلم ذلك بضرورة المشاهدة ، فلو أدخلت اثنين فى بيتين لايلتقيان ، وكلفت كل واحدة منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا عليه من أوله إلى آخره [١] .

وبهذا تبين أن العبرة فى المتواتر هو الاحتياط لمنع التواطؤ على الكذب ، فإن تأكد لدى السامع ذلك أصبح العلم ضروريا بالبداهة ، وإن منع التواطؤ يتصور أن يكون راوى الخبر اثنين ، إذا لم يلتقيا ، وقد يكون التواطؤ مع كون الرواة عدداً كبيراً ، إذا تلاقوا واتفقوا على خبر معين تحت تأثير رغبة دفعتهم إلى ذلك الأختلاق ، أو رهبه حملتهم على الكذب .

وإنه ليعتمد فى تقرير ذلك الرأى على أمرين (أحدهما) البدهية التى قررها ، وهى أنه من علم النفس المطبوع فيها أنه إذا جاء اثنان بخبر ، ولم يتلاقيا ، واتفق خبرهما مع ذلك ، فإن ذلك يكون دليل صدقه بالبداهة ، ولا يمكن أن يكذبه الانسان (الأمر الثانى) الذى اعتمد عليه ابن حزم هو الاستقراء والتتبع ، فان الأخبار بالولادة والعزل والتولية والزواج وغير ذلك من الأخبار التى يعتمد على التواتر فى تصديقها والعلم بها قد يثبت تواترها بخبر اثنين لم يلتقيا ويثبت بخبرهما اليقين ، إذا اتفق الخبر من كل الوجوه .

٣٦٨ — هذا نظر ابن حزم فى معنى التواتر ، وهو نظر متفق تمام الاتفاق مع منهاجه الذى يسير عليه ، وهو الاعتماد على البدهيات التى سماها علم النفس ، وعلى الاستقراء والتتبع لأحوال الناس .

وقبل أن نترك تعريف التواتر عند ابن حزم نقرر أمرين (أحدهما) أنه يجب أن يتحقق حد التواتر ، وهو استحالة التواطؤ على الكذب فى كل طبقة

(١) الإحكام ج ١ ص ١٠٨

من طبقات الحديث صاعدا ، حتى يصل السند إلى النبى ﷺ فلو تخلف ذلك فى طبقة من طبقات السند لزال معنى التواتر ، وصار الخبر خبر آحاد .

(الأمر الثانى) هو ، هل يتصور العلم الضرورى الذى هو غاية التواتر من شخص واحد ؟ يجيب ابن حزم عن ذلك السؤال . بالإيجاب، فيقول إنه قد يثبت العلم الضرورى بخبر الواحد ، ولكن ذلك لا يضطرد ، وعلى ذلك فالعلم الضرورى الذى هو علم التواتر لا يثبت إلا مع التعدد ، ولذلك يقول ابن حزم: « وقد يضطر خبر الواحد إلى العلم بالصحة ، إلا أن اضطراره ليس بمطرد ، ولا فى كل وقت ، ولكن على قدر ما يتهيأ » .

خبر الآحاد :

٣٦٩ — كان الكلام السابق كله فى الخبر المتواتر الذى اتفق الجميع على أنه يثبت اليقين والقطع ، وقد علمنا منهاج ابن حزم فى معرفة التواتر ، وأقوال العلماء فيه ، وعلمنا أيضاً أن ابن حزم يقرر أنه يفيد العلم بالضرورة والبداهة .

وهذا هو القسم الأول ، ولننتقل إلى القسم الثانى ، وهو خبر الآحاد، وقررنا أنه حجة فى العمل بالأحكام باتفاق العلماء إلا الشيعة ، وبعض ناس من أهل البصرة ناقشهم الشافعى ، وسجل مناقشته لهم فى كتابه العظيم الأم ، وابن حزم يقرر أنه يفيد وجوب العمل ، ويفيد اليقين ، وإن لم يكن العلم ضروريا كالتواتر .

ويعرف ابن حزم خبر الآحاد بأنه ما نقله الواحد عن الواحد واتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ ، وقد يكون خبر الآحاد يرويه أكثر من واحد ولم يستوف شرط التواتر ، وهو ألا يؤمن تواطؤهم على الكذب .

٣٧٠ — وخبر الآحاد كما يقرر ابن حزم يجب العلم بصدقه ، كما يجب العمل به فهو يوجب العمل والاعتقاد معا ، ويستدل على ذلك بأدلة منها :

١ — قوله « تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » والطائفة عند ابن حزم تطلق

على الواحد كما تطلق على الجمع ، ويقول إن ذلك إطلاق لغوى ، فأوجب الله تعالى على من تعود إليهم هذه الطائفة قبول أنبائها ، وقبول فقهها ، أى وجوب العلم بصدق ما جاءت به ، ووجوب العمل به ، وبهذا يتعين الأخذ برواية الواحد العدل . ويقول فى إطلاق الطائفة بمعنى الواحد « والطائفة فى لغة العرب التى بها خوطبنا يقع على الواحد فصاعدا ، وطائفة من الشىء بمعنى بعضه ، هـــذا ما لا خلاف فيه » .

وقد نقبل ذلك البيان اللغوى ، ومنه يستفاد أن الطائفة تطلق على الواحد ، وعلى الجمع ؛ ولكن هنا قرينة على إرادة الجمع ، وهو عود ضمير الجمع عليها ، فقال « ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » ولذا نحن لا نوافق الإمام ابن حزم فى الاستدلال بهذه الآية .

ب — أن رسول الله ﷺ بعث رسولا إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب ، وبعثة هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف ، منقولة نقل الكواف ، فقد ألزم بهذا النبى ﷺ كل ملك ورعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع الدين ، فكان إرسال رسول واحد دليلا على قبول خبر الواحد العدل ، وهو ما يسميه الشافعى رضى الله عنه خبر الخاصة وهذا دليل مستقيم مستوف شروط الانتاج لا نقد فيه .

حـ — أن رسول الله ﷺ بعث معاذا إلى اليمن ، وأبا موسى إلى جهة أخرى ، وأبا بكر أميرا للحج ، وأبا عبيدة إلى نجران ، وعليا قاضيا باليمن ، وفى الجملة بعث أميرا إلى كل جهة اسلمت ، بعدت منه أو قربت ؛ ليعلمهم دينهم ويحمل إليهم القرآن ، ويقضى بينهم ، وهم بلا شك مأمورون بما يأمرهم به عن النبى ﷺ ولولا أن خبر الواحد موجب للعلم والعمل ما أرسل واحدا ، بل يرسل جمعا ليزكى بعضهم بعضا ، ويشهد بعضهم لبعض .

د — أن الصحابة كانوا إذا نزلت نازلة سألوا عن ذلك من يعرف حديثا ،

فإذا اخبر واحد قبلوا الحديث وعملوا به [١] وصدقوه ، وقد كان بعضهم كأبى بكر يستشهد بآخر معه ، وعلى كان يحلف من يجىء لزيادة التأكيد ، لا لأصل القبول وإن هذا يدل على أن خبر الواحد العدل كاف للعلم والعمل ، وهذا الدليل وسابقه ساقهما الشافعى أيضاً فى الرسالة .

٣٧١ — وبعد أن يسوق ابن حزم هذه الأدلة التى تثبت فى نظره وجوب الأخذ بخبر الآحاد إذا كان عدلا وقد اتصل السند برسول الله ﷺ — بعد ذلك يناقش أقوال العلماء ، فيناقش قول الذين قالوا إن خبر الوحد لا يقبل فى الأمر الذى يكون من شأنه أن يعرفه الناس جميعاً كآذانه ﷺ وإقامته ، ويبين بطلان ذلك القول ، ثم يناقش قول بعض الحنفية الذين يشترطون الشهرة أو الاستفاضة فيما إذا كان الخبر يأتى بحكم زائد على القرآن الكريم ، ثم يناقش المعتزلة فى عدم إثباتهم العقائد بحديث الآحاد ، ويبين بطلان قولهم فى نظره . ويرد على مايقال من أن خبر الواحد يفيد الظن ، ولا يفيد اليقين ، فيقول فى ذلك :

« قد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ [٢] ، وأن نقول أمر رسول الله ﷺ بكذا ، وقال عليه السلام كذا ، وفعل عليه السلام كذا ، وحرم القول فى دينه بالظن ، وحرم تعالى أن نقول إلا بعلم ، فلو كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الوهم لكنا قد أمرنا الله تعالى بأن نقول عليه ما لا نعلم ، ولكان الله تعالى قد أوجب علينا الحكم فى الدين بالظن الذى لا نتيقنه . والذى هو الباطل الذى لا يغنى من الحق شيئاً » [٣] .

وسياق رده هكذا أن الله سبحانه وتعالى نهى عن الأخذ بالظن ، فقال تعالى :

---

(١) هذه الأدلة ملخصة من الأحكام حـ ١ ص ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٣

(٢) أى بالأدلة التى ساقها .

(٣) الإحكام جـ ١ ص ١٢٥

« إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ونهانا أن نقول على الله بغير علم ، فلو كان الأخذ بأحاديث الآحاد موجباً ظناً ، ولا يوجب علماً ويقيناً لكان الأخذ بحديث الآحاد منهياً عنه ، ولكنه أمرنا بالأخذ به ، فلا يمكن أن يكون من قبيل الأخذ بالظن ، ولا بد أن يكون من القول عن الله بعلم يقيني .

٣٧٢ — وابن حزم يثير بحثاً فى الفرق بين الشهادة والرواية من حيث إن الرواية تقبل من الآحاد ، ولا يشترط فيها التعدد ، ومن حيث إنه إذا كان شاهد واحد كان لا بد من يمين صاحب الحق معه ، كما قال مالك والشافعى وأحمد ، وخالف فى ذلك فقهاء العراق ، ومن حيث جواز الكذب فى الشهادة والرواية فيقرر أن واضح كوضوح الشمس ، ويبين ذلك الفرق من وجوه (أولها) أن الله سبحانه وتعالى قد تكفل بحفظ الدين واكماله ، وترك أمر المحافظة على الدماء والأعراض والأموال والنزاع حولها إلى الناس يطبقون فيه حكم الله تعالى ، ولذلك ما كان النبى ﷺ يخطىء فى الأمور الشرعية التى كان يحكيها عن ربه ، وكان يتوقع الخطأ أو يخشاه إذا قضى فى النزاع بين الناس ، فكان يقول : « إنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر ، فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار ، وقال عليه السلام للمتلاعنين « والله يعلم أن أحدكما كاذب ، فهل منكما تائب » وإذا كان الله تعالى قد تكفل بحفظ دينه وأمرنا بقبول الثقة الواحدة ، فلا مظنة للكذب ، ولكن ما ترك للعباد ، بين أنه لا سبيل إلى الحق فيه إلا بشهادة اثنين رجلين أو رجل وامرأتين ممن ترضون من الشهادة ، فكانت مظنة الكذب فى الواحد قريبة .

(والثانى) أن القضاء بشهادة العدول مبنية على يقين لا شك فيه بدليل أنه يفسق القاضى الذى لا يقضى بشهاده العدول .

(والثالث) ذكره بقوله : « إن الله افترض علينا أن نقول فى جميع الشريعة : قال رسول الله ﷺ » وأمرنا الله تعالى بكذا » لأنه تعالى يقول : « وأطيعوا

الله وأطيعوا الرسول، «وما أتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا» ففرض علينا أن نقول نهانا الله تعالى ورسوله ﷺ عن كذا، وأمرنا بكذا، ولم يأمرنا تعالى قط أن نقول شهد هذا بحق، ولا حلف هذا الحالف على حق، ولا أن هذا الذى قضينا به لهذا حق له يقيناً، ولا قال تعالى ما قاله هذا الشاهد... الخ»[1].

هذا خلاصة ما ساقه ابن حزم فى التفرقة بين الشهادة والرواية عن النبي ﷺ، وكلها وجوه للتفرقة بين ظاهرها، فالوجه الأول فيه بيان أن الله تكفل بالحق فى الدين، وتركه للناس فى شئونهم، والثانى فيه أن كليهما يوجب الأخذ به، والثالث فى أن الرواية حكاية للشرع، والثانى غير ذلك، وكل هذه فروق ظاهرة، هى من النزعة الظاهرية البحتة التى لا تتجه إلى العلل والأغراض، بل تتجه فقط إلى ظواهر الألفاظ، ولو نظرنا إلى اللب والمرمى، لوجدنا أن الإيراد وارد، وهو لماذا يكتفى فى الرواية بالواحد من غير يمين، ولا يكتفى بذلك فى الشهادة، ولذا كان يتفادى ذلك أبو بكر، ولم يجد فرقا بين الشهادة والرواية، فكان لا يقبل حديثاً إلا إذا رواه اثنان، وكان على رضى الله عنه يحلف من يروى حديثاً على صدقه فى الرواية.

٢٧٣ — وابن حزم يشترط فى الراوى الذى تقبل روايته أن يكون عدلا ثقة فى ذات نفسه عرف بالصدق، وأن يكون ضابطاً حافظاً يضبط ما يسمع، وينقله، وأعلى مراتب الثقات من كان فقيها، «فإذا كان الراوى عادلا حافظاً لما تفقه به أو ضابطاً له بكتابة، وجب قبول رواتبه، ومن جهلنا حاله فلم ندر فاسق هو أم عدل، أغافل هو أم حافظ أو ضابط فرض علينا التوقف عن قبول خبره، حتى يصح عندنا فقهه وعدالته وضبطه، ويظهر من عبارات ابن حزم أن التفقه شرط لأعلى الرتب، فهو يقول:

«عن أبى موسى الأشعرى عن النبى ﷺ: «أنه قال «إن مثل ما بعثنى الله

---

(١) المصدر المذكور ص ١٢٣

به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكان منها طيبة ، قبلت الماء فأنبت الكلأ والعشب الكثير ، وكان فيها أجادب [1] أمسكت الماء فنفع الله بها الناس ، فشربوا منها وسقوا ورعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان [2] لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه الله بما بعثني الله به ؛ فعلم وعلّم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به . » فقد جمع رسول الله ﷺ في هذا الحديث مراتب أهل العلم دون أن يشذ منها شيء فالأرض الطيبة النقية هل مثل الفقيه الضابط لما روى ، الفهم للمعاني التي يقتضيها لفظ النص ، المتنبه على رد ما اختلف فيه الناس إلى نص حكم القرآن ، وسنة رسوله ﷺ . وأما الأجادب الممسكة للماء التي يستقي منها الناس فهي مثل الطائفة التي حفظت ما سمعت ، أو ضبطته بالكتاب وأمسكته ، حتى أدته إلى غيرها غير مغير ، ولم تكن تنبه على معاني ما روت ، ولا معرفة بكيفية رد ما اختلف الناس فيه إلى نص القرآن والسنن التي رويت ، لكن نفع الله بهم في التبليغ فبلغوه إلى من هو أفهم بذلك ، فقد أنذر رسول الله ﷺ بهذا إذ يقول : « فرب مبلغ أوعى من سامع ، وكما روى عنه عليه السلام : « فرب حامل فقه ليس بفقيه فمن لم يحفظ ما سمع ولا ضبطه فليس مثل الأرض الطيبة ولا مثل الأجادب الممسكة للماء ، بل هو محروم معذور أو مسخوط بمنزلة القيعان التي لا تنبت الكلأ ، ولا تمسك الماء » [3]

فهذا النص يشير من غير شك إلى أن فقه الراوي شرط كمال لا شرط قبول ، وأن أساس الرواية الضبط والعدالة ، فإن وجدا فقد تحقق شرط القبول ، فإن

---

(١) الأجادب الأرض الصلبة التي تمسك الماء ، ولا تتشربه ، وليس فيها نبات ولا عشب لعدم خصوبتها .

(٢) القيعان جمع قاع ، وهي الأرض المستوية التي لا تمسك الماء .

(٣) الإحكام حـ١ ص ١٣٩ ، ١٤٠

كان مع ذلك فقيهاً بلغ الذروة وكان كالأرض الطيبة النقية ، وإن لم يكن فقيها وكان عدلا ضابطاً انطبق عليه قول النبي ﷺ ، فرب مبلّغ أوعى من سامع ، وقوله فرب حامل فقه ليس بفقيه » .

٣٧٤ — وابن حزم يشترط فى قبول الحديث اتصال السند دائماً ، فلا بد أن يروى الحديث عدل عن عدل ، حتى يصل السند إلى النبي ﷺ ، وعلى ذلك لا يقبل المرسل ، وهو الذى لم يذكر فيه اسم الصحابى الذى روى عن النبي ﷺ ، كما لا يقبل حديث قد انقطع فيه السند فى أى طبقة من طبقاته ، فهو يقول فى تأييد بعض الأحاديث المتصلة السند بالمرسل : « إن المرسل فى نفسه لا تجب به حجة ، فكيف يؤيد غيره ما لا يقوم بنفسه »[1] ولا يقبل المرسل أو المنقطع إلا إذا كان قد انعقد الإجماع على مضمونه ، مثل الحديث المرسل « لا وصية لوارث » فقد تلقاه العلماء بالقبول ، فكان ذلك مزكيا لقبوله، ولذا يقول فى ذلك « وقد يرد خبر مرسل إلا أن الإجماع قد صح فيه متيقنا مقبولا جيلا فجيلا ، فإن كان هذا فقد علمنا أنه منقول نقل كافة كنقل القرآن ، فاستغنى عن نص السند فيه ، وكان ورود المرسل وعدم وروده سواء ، وذلك نحو « لا وصية لوارث » وكثير من أعلام نبوته ﷺ ، وإن كان قوم قد رووها بأسانيد صحاح ، فهى منقولة نقل الكافة كشق القمر ، مع أنه مذكور فى القرآن، وكإطعامه النفر الكثير من الطعام اليسير ، وكسقيه الجيش من ماء يسير فى قدح ، وكصبه وضوءه فى البئر ، فانثالت بماء عظيم بتبوك ، وكرميه التراب فى عيون أهل حنين ، فأصابت جميعهم ... وأما المرسل الذى لا إجماع فيه فهو مطرح على ماذكرنا ؛ لأنه لا دليل على قبوله البتة ، فهو داخل فى جملة الأقوال التى إذا أجمع عليها قبلت ، وإذا أختلف فيها سقطت ، وهى ككل قولة لم يأت بتفصيلها نص ، ومن قال بذلك دون برهان كان عاصياً لقوله تعالى : « قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر

(١) الإحكام جـ ٢ ص ٥٥ .

منها وما بطن ، والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون »[١] .

٢٧٥ — وابن حزم في هذا يأخذ ببعض منهاج الشافعي ، فإن الشافعي رضي الله عنه لا يقبل المرسل إلا بمسوغ ، وهو أن يكون المرسِل من كبار التابعين ، وأن يكون الحديث المرسل قد قوِّيَ برواية حديث متصل في معناه ، وتلك هي المرتبة الأولى من مراتب الإرسال ، أو يؤيده مرسل آخر ، أو يؤيده قول الصحابي في موضوعه ، أو يتلقى المرسل أهل العلم بالقبول .

ونرى أن ابن حزم قد وافق الشافعي في قبول المرسل الذي تأيد بتلقي أهل العلم له بالقبول ، لأنه يعتبر ذلك إجماعاً ، والحجية في الإجماع ، لا في نفس المرسل ، وكذلك إذا كان المرسل مؤيداً بمرسل آخر تلقاه العلماء بالقبول ، فإن الحجية في ذلك التلقي ، لا في المرسلين ، وكذلك يقبل ابن حزم المرسل المؤيد بِمُسْنَد ؛ لأن الحجة في السند ، هنا نجد ابن حزم متفقاً مع الشافعي ، بل نجده يستشهد بالحديث الذي استشهد به الشافعي ، وهو حديث « لا وصية لوارث » . ولكن الذي يختلف فيه ابن حزم عن الشافعي في المرسل الذي أيده مرسل آخر ، فإن الشافعي يقبل الاثنين إذا كان من أرسل الحديث من كبار التابعين كسعيد ابن المسيب ومجاهد ، ونحوهما ممن عرفوا أنهم إذا أرسلوا ، فإنما يرسلون لكثرة من رووا عنهم من الصحابة .

٢٧٦ — وابن حزم لا يعتبر القول منسوباً إلى النبي ﷺ إلا إذا قال الصحابي إن النبي ﷺ قاله أو نحو ذلك ، فلا بد من التصريح بذلك ، أو قول كلام يدل على ذلك ، وعلى ذلك لا يعتبر من الأحاديث قول الصحابي : السنة كذا ، أو أمرنا بكذا ، فلا يعتبر ذلك إسناداً ؛ لأنه يحتمل أن يكون مبنى ذلك أنه سمع من النبي ﷺ قولا في ذلك ، ويحتمل أنه اجتهاد منه ، ومتى دخل الاحتمال

---

(١) الأحكام جـ ٢ ص ٧٠

لا ينسب ذلك القول للنبي ﷺ ، واجتهاد الصحابي عند ابن حزم ليس حجة في الدنيا ، فلا يقلد الصحابي . ولا من دون الصحابي ، ولذا يقول ابن حزم في ذلك ما نصه :

« إذا قال الصحابي السنة كذا ، وأمرنا بكذا ، فليس هذا إسناداً ، ولا يقطع على أنه عن النبي ﷺ ، ولا ينسب إلى أحد قول لم يُرو أنه قاله ، ولم يقم برهان على أنه قاله ، وقد جاء عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ ، حتى نهانا عمر ، فانتهينا . وقال بعضهم السنة كذا ، وإنما يعني أن ذلك هو السنة عنده على ما أداه إليه اجتهاده »[1] .

٣٧٧ — وبهذا تبين أن ابن حزم كان ظاهرياً في روايته ، كما كان ظاهرياً في فقهه ، فهو لا يلتفت في الرواية إلا إلى ظاهرها وصريحها ، لا يقبل إلا من العدول الذين ثبتت عدالتهم ، ويكتفي من العدالة بالقيام بالطاعات وألا يرتكب الشخص كبيرة ، ولا يعلن صغيرة ، فلو استتر في الصغائر ما أخل ذلك بعدالته ، ثم هو لا يتأول في الروايه ، فإن قال الراوي سمعت عن فلان ، حتى ينتهي إلى النبي ﷺ قبل حديثه ، وإن أرسل التابعي لا يصل ما أرسله ، فلا يفرض أن التابعي إذا أرسل الحديث فمعنى ذلك أنه سمع من كثيرين لا من واحد ، كما قال إبراهيم النخعي إن قلت عن عبد الله (أي ابن مسعود) فعن عبد الله وحده ، وإن أرسلت فعن عبد الله وغيره ، ، لم ينظر ابن حزم إلى المرسل ذلك النظر المؤول الذي لا يتجه إلى الظاهر وحده ، بل نظر إلى المرسل على أنه لم يذكر الراوي الصحابي فلا يدري حاله ، فكان ذلك النظر ظاهريا .

وكذلك لا يعتبر من الحديث إلا ما نسب إلى النبي ﷺ على أنه قاله ، فلا ينسب إليه عليه السلام قول لم يذكر الراوي أنه قاله ، ولا تنسب إليه سنة إلا إذا كان العدل قد نسبها إليه ، حتى إن قول الصحابي أمرنا لا يكون ذلك إسناداً

---

(١) المصدر المذكور ص ٧٢

للنبي ﷺ ، بل يأخذ بظاهر اللفظ ، وهو أن الأمر كان فى نظره ، لا أنه أمر صادر من الناطق بالشرع ، فلا ينسب إلى النبي ﷺ إلا ما كان ظاهر اللفظ يفيد أنه منسوب إليه ﷺ ، وبذلك يتبين أن ابن حزم كان ظاهرياً فى دراسة الرواية والرواة ، كما كان ظاهرياً فى فهم الشريعة ، لا يتأول ، ولا يعلل ، بل يأخذ من الفقه والسنة ما يكون ضاحيا ظاهرا ، لا يستخرج بعلة ، أو يستنبط بتعليل .

مقام السنة من القرآن

٣٧٨ — بعد أن ثبت أن السنة حجة فى بيان الأحكام الشرعية ، فهى والقرآن شيء واحد فى مقام الاستدلال ، لا يؤخر أحدهما عن الآخر ، ولا يرد أحدهما لوجود نص من الآخر ، بل هما متعاونان فى بيان ذلك الشرع الشريف ، فهما مقام واحد فى الاستدلال عند ابن حزم ، هو مقام النصوص ، وهى مقدمة على الإجماع ، وإذا كان للقرآن سبق فهو سبق اعتبارى من حيث إنه المثبت لحجية السنة ، وطريق معرفة مقامها فى الاستدلال ، فالتقديم اعتبارى وهو تقديم المعرِّف على المعرف فى الاعتبار لا فى بيان أحكام الشرع ، ولذا يقول ابن حزم رضى الله عنه :

« لا خلاف بين المسلمين فى أنه لا فرق بين وجوب طاعة قول الله عز وجل « وأقيموا الصلاة » وبين وجوب طاعة رسول الله ﷺ فى أمره « وأن يصلى المقيم الظهر أربعاً والمسافر ركعتين » وأنه ليس ما فى القرآن من ذلك بأوجب ولا أثبت مما جاء من ذلك منقولا نقلا صحيحاً عن النبي ﷺ ، وإن كانوا قد اختلفوا فى كيفية الطريق التى بها يصح النقل فقط [1] » .

فابن حزم يقرر أن السنة مثل القرآن ، ولا فرق فى وجوب طاعة كل منهما ، ويعتمد فى ذلك على قول الله تعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » ، وهى أيضا

(١) الأحكام ج ٢ ص ٢٢

مثل القرآن فى أن كلا منهما وحى من عند الله تعالى : قال الله عز وجل : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » .

وإذا كانت السنة مثل القرآن على ذلك النحو فهى فى مرتبته فى الاستدلال ، وهى مرتبة النصوص لا يزحمهما غيرهما فى هذه المرتبة ، فالاجماع والدليل وراءهما ويجيئان بعدهما قطعاً ، مع تقدم الاجماع على الدليل .

تخصيص القرآن بالسنة :

وما دام ابن حزم يضع السنة فى مرتبة القرآن من حيث استقصاء الأحكام منهما وتقدمهما على غيرهما ، فهو يقرر أصلين ثابتين .

(أحدهما) أن السنة تخصص القرآن ، فحيثما ورد لفظ عام فى القرآن ، وفى موضوعة خاص وارد فى السنة ، فإن السنة تخصص عموم القرآن ، فإن الله سبحانه وتعالى أمر بقطع يد السارق أمرا عاما ، فى قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من أن الله » ، وورد أنه لا قطع إلا فى ربع دينار فصاعدا ، فى حديث صحيح ، فخصص الحديث الآية بذلك ، وكذلك ورد النص عاما فى قوله تعالى « وأمهاتكم اللاتى أرضعتكم وأخواتكم ، من الرضاعة ، فخصصه قوله ﷺ « لا تحرم الرضعة والرضعتان » وقال تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وقد خصص الحديث ذلك ، فأمر بقتل من ارتد بعد إسلامه ، أو زنى بعد إحصانه ، أو شرب خمراً بعد أن حد فيها ثلاثا » [1] .

ثم أن السنة قطعية ، ودلالة العام فى الكتاب والسنة قطعية ، والخاص مثله . وإن هذا كله يدل على أن السنة فى مقام القرآن فى الاستدلال ، وفوق ذلك

---

(١) هذا رأى الظاهرية فعندهم أن من حد حد الخمر ثلاثاً يقتل إن شرب الرابعة — راجع الأحكام ص ٢٣

فإن ابن حزم يعتبر التخصيص بيانا ، والسنة هى مبينة الكتاب ، لقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » .

٣٨٠ — وإن ذلك النظر هو نظر الإمامين الشافعى وأحمد ، وأما أبو حنيفة فقال إن تخصيص السنة بالقرآن لا يجوز إلا فى أحوال ثلاث :

(أولاها) أن يكون عام القرآن قد دخله التخصيص بالقرآن أو ما هو فى مرتبة القرآن من حيث السند وهو التواتر ، فإنه بعد ذلك التخصيص تصير دلالة العام ظنية بعد أن كانت فى أصلها قطعية ، فبعد أن صارت ظنية جاز أن يخصص عام القرآن حديث الآحاد .

(والثانية) أن تكون السنة متواترة — فإن الحديث إذا كان متواترا فإنه يكون قطعياً فى سنده ، فيخصص العام فى القرآن وهو قطعى .

(والثالثة) أن يكون الحديث مشهوراً مستفيضاً ، وهو الحديث الذى اشتهر واستفاض فى القرن الثالث، أى عصر تابعى التابعين ، فإن ذلك النوع يبلغ فى العمل مبلغ المتواتر ، وإن لم يبلغه فى العلم اليقينى الضرورى ، ولا عبرة عند الحنفية بالاشتهار بعد عصر تابعى التابعين ، لأن كل الأحاديث اشتهرت بعد ذلك هذا مذهب الحنفية رضى الله عنهم ، أما الامام الشافعى فهو يخصص العام بأحاديث الآحاد ، كما يخصصه بالأحاديث المتواتر ، لأن دلالة العام من قبيل الظاهر فهى ظنيه ، وأحاديث الآحاد عنده ظنية فهى تخصصه ، ومن جهة أخرى فان السنة مبينة الكتاب .

وابن حزم يوافق الشافعى فى أنها تخصص الكتاب، ولا يوافقه فى الشطر الثانى لأن الشافعية يقولون فى هذا : إن أحاديث الآحاد ظنية ، والعام فى القرآن ظنى ؛ لأنه ما من عام إلا وخصص . أما ابن حزم فيقول إن دلالة العام قطعية ، وأحاديث الآحاد قطعية أيضا ، لأنها تفيد العلم والعمل ، فهى قطعية ، والقطعى يخصص القطعى إذا كان بياناً له .

انكاره تعارض النصوص

٣٨١ — (الأمر الثانى) الذى يترتب على تضافر النصـــوص وتعاونها واعتبارها جميعاً فى مرتبة واحدة لاستنباط الشريعة هو أنه لا تعارض قط بين النصوص ، فلا يفرض ابن حزم قط تضارباً بين نصوص القرآن والسنة ، يقتضى إهمال بعضها ولا بين نصوص القرآن بعضها مع بعض، ولا بين نصوص السنة بعضها مع بعض ، بل كل النصوص يتعاون فى بيان أحكام الشريعة الإسلامية ؛ وذلك لأنه لا يتصور تعارض ما دام المصدر هو الوحى الإلهى .

وإن ذلك هو الذى يتفق مع منطق ابن حزم من كل الوجوه ؛ لأن القرآن وحى إلهى لا شك فى ذلك ، وكل حديث ولو حديث آحاد ما دام الراوى عدلا ثقة ضابطا ، وروى بسند متصل إلى النبى ﷺ ، منسوبٌ إلى النبى ﷺ قطعا ويقينا ، وإذا كان كذلك فهو وحى إلهى لا محالة ؛ فإذا كانت النصوص كلها وحياً من الله على ذلك النحو ، فلا يمكن أن يكون بينها تعارض مطلقاً ، لأنه إذا اتحد المصدر المعصوم فلا يمكن أن يكون تضارب واختلاف « ولو كان من عند الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

٣٨٢ — ولكن تكلم العلماء فى التعارض بين النصوص ، فرجحوا بعضها على بعض ، وبهذا الترجيح ردوا بعضها وقبلوا الراجح — فما موقف ابن حزم من أقوال العلماء فى ذلك ؟ إنه يخالفهم ، ويوجب إعمال النصوص جميعاً ؛ ولذا يقول فى ذلك : « إذا تعارض الحديثان أو الآيتان ، أو الآية والحديث فيما يظن من لا يعلم ، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك ، لأنه ليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض ، ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله ، ولا آية أولى بالطاعة من آية أخرى مثلها ، وكل من عند الله عز وجل ، وكل سواء فى باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق »[1]

---

(١) الأحكام حـ ٢ ص ٢١ .

ولا يكتفى ابن حزم بنفى التعارض ، وإيجاب استعمال النصوص ، بل يعمد إلى النصوص التى ادعى التعارض بينها ، ويبين تلاقيها ، وأنها متفقة غير مختلفة ، لأنه لا معنى لإيجاب إعمالها جميعاً مع بقائها ظاهرة التعارض ، فلكى يستبين صدق قوله لابد مع إيجاب إعمالها أن يكشف عن حقيقة وفاقها ، ويزيل مظهر التعارض بينها ، ولذلك يجىء فيوفق بين هذه النصوص التى يبدو بادى الرأى أن بينها تعارضا.

٣٨٣ — وإنه ليرجع أوجه التوفيق بينها إلى أمور أربعة لا خامسة لها ، وإن كل تعارض يظهر بادى الرأى يمكن التوفيق بين النصين فيه بوجه من هذه الوجوه الأربعة ، ولا يمكن أن يخرج عنها مجتمعة ، وقد يخرج عن أحدها ، ولا يخرج عن سائرها .

وأول هذه الوجوه — التخصيص الذى أشرنا إليه آنفا بأن يكون أحدهما أقل معانى من الآخر ، ويكون أحدهما حاظرا ، والآخر مبيحا ، أو يكون أحدهما موجباً والآخر نافياً ، فإنه فى هذه الحال يكون الأقل مستثنى من الأكثر ، أو بعبارة أخرى الأكثر يخصص بالأقل ، فيكون حكم الأكثر باقياً فى الباقى بعد إخراج الأقل ، ويضرب ابن حزم لذلك التوفيق أمثلة كثيرة منها :

ا — أمره عليه السلام ألا ينفر أحد من الحج حتى يكون آخر عهده بالبيت الحرام ، أى لا يعود أحد إلى بلده من الحج قبل أن يطوف طواف الوداع ، ومع ذلك أذن النبى ﷺ للحائض أن تنفر قبل أن تودع ، فوجب استثناء الحائض من الحكم .

ب — ومنها أن النبى ﷺ قال : « دماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام » وأباح مع ذلك قتل من سعى فى الأرض فسادا .

حـ — ومن ذلك استثناء الرضعة والرضعتين من قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاتى أرضعتكم »

ء — ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » مع إباحة المحصنات من أهل الكتاب ، وهكذا يكون مظهر الاختلاف بين العام

والخاص، ثم تخصيص الأكثر معانى بالأقل معانى، ويقول ابن حزم بعد سوق هذه النصوص : « فقد أرينا فى هذه المسائل استثناء الأقل معانى من الأكثر معانى، ورأينا فى ذلك إباحة من حظر، وحظراً من إباحة، وحديثاً من آية، وآية من حديث، وآية من آية، وحديثاً من حديث، ولا نبالى فى هذا الوجه كنا نعلم أى النصين ورد أولا، أو لم نعلم، وسواء أكان الأكثر معانى ورد أولا، أو ورد آخراً، كل ذلك سواء، ولا يترك واحد منهما للآخر، لكن يستعملان معاً »[1].

٣٨٤ — هذا هو الوجه الأول من أوجه بيان عدم التعارض بين النصوص أو بالأحرى التوفيق بينها، عندما يبدو بادى الرأى مظهر تعارض.

والوجه الثانى من مظهر التعارض، مع أنه لا تعارض أن يكون أحد النصين موجباً أمراً إيجاباً عاماً ويجىء نص آخر يبين إيجاباً خاصاً، أو يكون أحد النصين مانعاً منعاً عاماً، والنص الآخر مانعاً منعاً خاصاً، ومثال الأول قوله تعالى: « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى » مع قوله تعالى « وبالوالدين إحسانا » فالثانية خاصة داخلة فى عموم الأولى، وقوله تعالى : « ولا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن، أو تفرضوا لهن فريضة، ومتعوهن على الموسع قدره، وعلى المقتر قدره » وقوله تعالى : « وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين » والآية الأولى بعض الآية الثانية وداخلة فى جملتها، ومثال المانع قوله تعالى فى تحريم ما يحرم من النعم : « أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير » مع قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ».

ففى هذه الآيات يعم الحكم بالإيجاب، ويخص بعضها بالإيجاب أيضاً، أو يعم حكم المنع، ويخص بعض أفراد الممنوع بالذكر فذكر الدم المسفوح فى الأولى وعموم الدم فى الثانية، وإننا نرى أن العام المذكور لا يخالفه الخاص الذى بجواره، فلا يعتبر مخصصاً، إنما يخصصه إذا كان الخاص قد أتى بحكم يخالف العام، أما إذا كان يوافقه، فإن حكم العام هو الذى يسير، ويكون

(١) جـ ٢ ص ٢٣

ذكر الخاص لمزيد عناية بالإيجاب أو المنع ، فالأحسان مطلوب فى كل الأحوال ، وهو مطلوب بالنسبة للوالدين بشكل عام ، والزنى منهى عنه بشكل عام ، ومنهى عنه بالأخص فيما إذا كان بحليلة الجار ، والمتعة واجبة لكل مطلقة ، وهى بشكل خاص واجبة للمطلقة قبل المسيس ، إذا لم يسم لها مهر معين .

وإذن فلا معارضة بين النصوص على هذا الوجه ، إنما يفرض المعارضة من يأخذ بمفهوم المخالفة ، فيقول : « إن قوله تعالى « وبالوالدين إحساناً » إيجاب الإحسان للوالدين ، وإجازة عدم الإحسان إلى غيرهما ، أى أن الإحسان واجب للوالدين فقط ، وهذا الذى يقول هذا القول يحمل اللفظ ما لا يحتمل ، ثم يفرض تعارضاً بين النصوص والحقيقة أنه لا تعارض .

٣٨٥ — هذا هو الوجه الثانى ، أما الوجه الثالث فهو أن يكون أحد النصين موجباً عملا بكيفية مخصوصة ، أو بزمان معين ، أو على نوع من الأشخاص معين ، أو فى مكان معين ، أو بعدد معين ، أى مقيداً بوجه من هذه الوجوه المذكورة ، ويكون النص الآخر فيه نهى عن عمل له صلة بالأول ، أو من جنسه أو نوعه ، والنهى مقيد بحال أو زمان أو مكان ، أو نوع من الأشخاص ، الخ . ومثال ذلك قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » . فإن ذلك النص يأمر المستطيع بالحج ، وقوله ﷺ : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذى رحم محرم منها » وقوله تعالى : « وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها » مع أمره ﷺ بالإنصات يوم الجمعة .

وهكذا غير ذلك من الأمثلة ، التى نرى فيها نصاً مقرراً حكماً فى حال أو زمان أو مكان ، وآخر ينافيه فى جنسه أو نوعه فى حال أخرى ، وابن حزم يقرر وجوب إعمال النصين بأن يكون أحدهما مخصصاً للآخر ، ولا بد عند النظر فى التخصيص أن يوجد مرجح لاعتبار أحدهما هو المخصِّص ، والآخر

(١) ج ٢ ص ٢٣

هو المخصَّص ، ففى المثال الأول ، وهو الحج وسفر المرأة ، فالكلام يحتمل أمرين إما أن يعتبر الحديث مخصصاً للنص القرآنى ، فيكون قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » حاشا اللائى لا يصاحبهن أزواجهن ولا ذو رحم محرم منهن ، وبذلك قال كثيرون من الفقهاء ، وإما أن يقال إن السفر إلى الحج خارج عن موضع النهى ، فتكون آية الحج هى المخصصة للحديث ، وذلك مااختاره ابن حزم ، ويرجحه عنده قوله ﷺ : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » فإن الذهاب إلى الحج ذهاب إلى أعظم مساجد الله تعالى ، فكان ذلك خارجاً من موضع النهى ، وبذلك يسوغ للمرأة أن تحج من غير مصاحبة ذى رحم محرم ، وتكون الآية الكريمة على عمومها ، ويكون تحريم السفر مستثنى منه السفر لأداء الواجبات والمندوبات .

وفى المثال الثانى ، وهو النص القرآنى الآمر بالتحية ، والنص الآخر الآمر بالإنصات والخطيب يخطب يوم الجمعة ، والامتناع عن الكلام والخطيب يخطب ، وهو رد التحية ، فقد ورد وقت الخطبة أمران متعارضان رد التحية إن كانت ، والإنصات والاستماع ، ولم يوجد ما يرجح أحدهما على الآخر من النصوص ، فوجب إعمال الوجه الأول ، وهو أن الأقل معانى يكون مستثنى من الأكثر معانى ، وقد رأى ابن حزم أن الأقل معانى هو رد التحية وقت الصلاة ، فكان الإنصات مطلوباً ولا يقطع الاستماع إلى الخطبة إلا برد التحية (١) .

ونرى من هذا أن ما يبدو من التعارض فى هذه الحال يسهل بيان وجه التوفيق فيه ، فهو يعتبر أحد النصين مخصصاً للآخر فى القدر الذى توارد عليه النصان ، ولأن فى كل واحد منهما عموما فى ناحية ، يجتمعان فى قدر ، وينفرد كل واحد منهما فى مقدار استعين بأدلة أخرى لكى يرجح الذى يخص منهما ، ففى مسألة حج المرأة ، كان النهى عن سفر المرأة له عموم قائم بذاته يشمل حال الحج وحال

---

(١) الاحكام جـ ٢ ص ٢٥ إلى ٣٠

السفر المطلق الذى لا يقصد به العبادة ، ونص آية الحج تشمل الرجل والمرأة فالنصان يجتمعان فى المرأة التى تريد الحج ؛ ونص الحج ينفرد فى الرجل ، ونص النهى ينفرد فى سفر المرأة لغير الحج ، ففى القدر المشترك ، أيهما يكون مخصصاً ، فالأكثرون من الفقهاء خصصوا الحج بحديث النهى من غير مصاحبة الزوج أو ذى الرحم المحرم ، وابن حزم مع بعض الفقهاء خصصوا حديث النهى بالسفر فى غير الواجب والمندوب ، للحديث الذى ساقه من أنه لا يمنع إماء الله من مساجد الله .

وإذا لم يوجد المرجح نفذ ابن حزم فى القدر المشترك الذى توارد عليه النصان أحدهما بالأمر والآخر بالنهى قانونا قرره فى الوجه الأول ، وهو أن النص الأقل معانى يخصص النص الأكثر معانى .

٣٨٦ — هذا هو الوجه الثالث ، وفى هذه الوجوه الثلاثة يتضح إعمال النصين ، ففى الوجه الأول يعمل النص الخاص كاملا ، والنص العام يعمل بعد استثناء ما أخرجه الخاص ، وفى الوجه الثالث يعتبر أحدهما مخصصاً للآخر بدليل ، أو يطبق الوجه الأول ، أما الثانى فإن النصين يعملان من غير محاولة توفيق ، ولا يخرج من أحدهما قدر إلا أن يكون التعارض من مفهوم المخالفة ، ولا يكون ذلك من منطوق اللفظ ، والعبرة عند الظاهرية بظاهر الألفاظ دون سواها .

أما الوجه الرابع فهو الذى يبدو التعارض فيه قوياً ؛ ويكون فى بعض صوره نسخ لأحد النصين ؛ وذلك يكون إذا كان أحد النصين مضاداً فى حكمه للنص الآخر ، أو مغايراً له مغايرة تامة ، كأن يكون أحد النصين محرما والثانى مبيحاً ، وأحد النصين موجباً والآخر مسقطاً لكل ما أوجبه النص الأول .

وابن حزم يقرر فى هذه أنه إذا ثبت أن أحد النصين متأخر عن الآخر ، وقام الدليل على أنه ناسخ له ، فإن النص المنسوخ لا يجوز العمل به ، ويتعين العمل بالنص الناسخ ، ولكن لا بد للنسخ من دليل ، فلا يعمل بالنسخ من غير دليل ، ولا يفرض أحدهما منسوخا من غير نص آخر مفيد للنسخ .

هذا هو الحكم إذا ثبت نسخ أحد النصين بالآخر ، أما إذا لم يثبت ، فابن حزم يقول إن النص الذى يجىء بجديد لم يكن قبل مجىء النصين يكون هو المعمول به والنص الموافق لما كان قبل مجيئهما يكون غير معمول به ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « الواجب أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يرد واحد منهما فنتركه ونأخذ بالآخر ، لا يجوز غير هذا أصلا . وبرهان ذلك أننا على يقين من أننا قد كنا على ما فى هذا الحديث الموافق لمعهود الأصل ، ثم لزمنا يقيناً العمل بالأمر الوارد بخلاف ما كنا عليه بلا شك ، فقد صح يقيناً إخراجنا عما كنا عليه ، ثم لم يصح عندنا نسخ ذلك الأمر الزائد الوارد بخلاف معهود الأصل ، ولا يجوز أن نترك يقيناً بشك ، ولا نخالف الحقيقة للظن ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك فقال : « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » (١) .

٣٨٧ — وإنا نرى فى هذا ابن حزم يهمل العمل بأحد النصين ، وهو النص الذى يكون موافقاً لما كان معهوداً قبل مجىء الشرع فى موضع النصين ، لأن الحكم الذى يستقر هو الذى يأتى بجديد لم يكن معروفاً ؛ لأننا يلزمنا حتما العمل بما يجىء به النص، وقد تيقنا وجوب العمل به بما أحدثه الشرع من جديد فى الأحكام ، وإذا كان ذلك يقيناً فإنه لا يزال ذلك اليقين بشك، ويضرب على ذلك الأمثال ، فيذكر أنه قد ورد حديث بوجوب الشرب قائماً ، ونهى عليه السلام عن الشرب من قيام وورد أن النبى ﷺ شرب من قيام ، وإن الأصل أن الإنسان يشرب قائما وقاعداً ، فيكون الحديث الذى أتى بجديد متيقن هو الحديث الذى نهى عن الشرب من قيام ، فوجب الأخذ به .

وإن الظاهر من ذلك القول أن النص المتروك قد سقط العمل به ، فهذا لا يعد إزالة للتعارض ، ولكنه إبعاد لعمل النص الموافق للمعهود ، ويقول ابن حزم فى ذلك : إن هذا من قبيل النسخ ، لأن الجديد بلا شك اثبت حكما

(١) المصدر المذكور ص ٣١

جديدا ، وما كان وفق المعهود ؛ فإنه قد نسخ بهذا الجديد ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« قد صح يقين لا إشكال فيه نسخ الموافق لمعهود الأصل من النصين بورود النص الناقل عن تلك الحال، إذا ورد ذلك النص ، فهذا يقين أن هذا الذى أمر الله تعالى به وأقره ، وأقام الحجة به ، وأثبت البرهان بوجوبه ، ومدعى خلاف هذا كاذب مقطوع بكذبه ، إذ لا برهان له على دعواه إلا الظن ، والله تعالى يقول : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » فصح أن من لا برهان له على صحة قوله ، فليس صادقاً أصلا » . [(١)]

٢٨٨ — يبين ابن حزم بطريقته الظاهرية الذى لا يسقط بها نصاً ، ويعتبره ملغى الإعمال فى ذاته ما دام ثابت النسبة عن الرسول إن كان سنة وبالأولى لا يلغى العمل بنص قرآنى من غير نسخ ، وإذن فلا تعارض بين النصوص ولا يسقط نص لمعارضة نص معارضة مجردة ، بل يرفع حكمه بالنسخ أو ما فى حكم النسخ ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ والإسقاط أو الإلغاء ، فإن الإلغاء أو الإسقاط يقتضى إهمال النص فى كل الأحوال ، وعدم العمل به ، وعدم اعتباره حجة بإسقاط غيره لحجيته ، أما رفع الحكم بعد ثبوته ، فهو إعمال للنص وعدم إلغاء له ، وليس فيه إسقاطه كحجة شرعية فى الأصل ، إنما فيه بيان انتهاء العمل به ، ورفع حكمه الذى كان ثابتاً ثبوتاً لا شك فيه من قبل .

وعلى هذا لا يكون تعارض يهمل فيه نص، ويسقط العمل به أو يكون ملغى .

وابن حزم يؤمن إيماناً صادقاً بأنه لا تعارض يسقط فيه نص ثابت، ولو بطريق الآحاد ، ويعد بأنه يأتى بالنصوص التى ظاهرها التعارض ، ويبين أنه لا تعارض فيها ، ويقول فى ذلك :

«وإن أمدنا الله بعمر ، وأيدنا بعون من عنده ، فسنجمع فى النصوص التى

---

(١) الأحكام ج ٢ ص ٣١

ظاهرها التعارض كتباً كافية إن شاء الله تعالى ، ولا حول ولا قوة إلا به »[1]

٣٨٩ — إن مسلك ابن حزم هذا هو مسلك ظاهرى أساسه احترام النصوص، وعدم الترجيح بينها بأى وجه من أوجه القياس، أو إسقاط بعضها وعدم إعماله ، وأساسه أيضا أن ما يرويه الراوى لا يقبل الشك بل هو يقينى قطعى ، يفيد العلم والعمل معا .

وإنه لكى يتبين لنا أن ذلك المنزع منزع ظاهرى نوازن موازنة موجزة بين هذا النظر ونظر أقرب الأئمة إلى أهل الظاهر، من حيث عدم اعتماده إلا على النص أو الحمل على النص بالقياس دون سواه ، وهو الشافعى الذى كانت بحوثه ودراساته تحت نظر ابن حزم وهو يكتب فى أصول الفقه ، كما يدل على التشابه أحياناً فى المنزع، وكما هو المفروض فى أن مثل ابن حزم لابد أن يكون قد اطلع على كتب الشافعى .

إن الشافعى عند تعارض النصوص يحكم بالنسخ إن تبين أن هناك دليلا على النسخ ، وعندئذ لا يكون ثمة تعارض ، لأنه لا تعارض بين نص عرف رفع حكمه ، ونص بقى حكمه .

وإن لم يثبت النسخ وفق بين النصين بأى طريق من طرق التوفيق ، ومنها الوجوه التى ذكرها ابن حزم ،وقد أشار إلى بعضها الشافعى ، وبين البعض الآخر بياناً وافياً فى الرسالة .

وإذا لم يمكن التوفيق أخذ بالمتأخر منهما ، واعتبر المتقدم منسوخا بالمتأخر إن علم التاريخ .

فإن لم يمكن التوفيق ، ولا نسخ ، ولم يعلم التاريخ فإن الشافعى رضى الله عنه يوازن بينهما من حيث السند ، فإذا كان الحديثان غير متكافئين من حيث الثبوت ، أى رواية أحدهما أقوى من رواية الآخر يصار إلى الأثبت من النصين فيؤخذ به ، ويهمل الآخر .

---

(١) ص ٣٣ .

فإن تساويا فى قوة السند ، ولا وجه لأرجحية حديث منهما فى ذلك ، وكان لأحد الحديثين دلالة من كتاب أو سنة النبي المقررة الثابتة ، أو عليه شواهد فى الجملة تؤيد معناه ، يصار إليه .

ولا يفرض الشافعى رضى الله عنه أن يكون بين حديثين اختلاف بحيث لايمكن التوفيق بينهما ، ولا يعرف الناسخ والمنسوخ فيهما ، ولايمكن الترجيح بينهما إما لقوة الثبوت، أو لوجود دلالة من الكتاب أو شاهد من السنة ، ويبنى حكمه هذا على استقرائه العملى، ولذا يقول رضى الله عنه « ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج ، أو على أحدهما دلالة إما بموافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل » [1] .

هذا ما قال الشافعى ، يثبت التعارض ، ويرجح ، وينتهى بأنه لم يجد حديثين تعارضا إلا وأمكن الترجيح ، ولقد جاء الظاهرية من بعده يقررون على لسان ابن حزم أنه لا يوجد نصان متعارضان ، ولم يثبت فيهما نسخ ، ولم يمكن التوفيق وكان احتياج للترجيح .

وعلى ذلك يكون الفرق بينهم وبين الشافعى أن الشافعى أقر بالتعارض ، وأعمل طرق الترجيح ، وأولئك أنكروا أصل التعارض إلا فى الظاهر . وما دمنا قد تعرضنا للنسخ ، فلا بد أن ننظر نظرة عابرة إلى النسخ عند الظاهرية ، وكما يقرره ابن حزم .

---

(١) الرسالة فى كتاب السنة باب التعارض .

النسـخ

٣٩٠ — يقرر ابن حزم أن معرفة الناسخ من المنسوخ هو الركن الأعظم من أركان الاجتهاد ، وقد تصدى تابعى للفتوى فقال له على رضى الله هل علمت بالناسخ من المنسوخ ؟ قال : « لا » قال على هلكت [١] .

فمعرفة الناسخ من المنسوخ هو من صميم العلم باصول الاجتهاد ، ولعل أوّل من حرر الكلام فى النسخ وبين أصوله المقررة فى الفقه الإسلامى هو الشافعى رضى الله عنه فى الرسالة ، ولذلك قال إسحاق بن راهويه ما كنا نعلم بالناسخ والمنسوخ قبل أن نلقى الشافعى .

والنسخ يعتبره ابن حزم كما اعتبره الشافعى من قبله بيانا للإحكام ، فليس إزالة للنصوص ، ولا إلغاء لها، وإنما هو بيان لانتهاء أحكامها ، ولذلك يعرفه ابن حزم تعريفاً دقيقا يتفق مع تلك الحقيقة المقررة من عهد الشافعى فيقول : « حد النسخ أنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول » [٢] فإذا كان النبى ﷺ قد قال : « لاتزوروا القبور » ثم جاء فقال : « ألا كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور والآن فزوروها » أو كما قال عليه السلام : لا يكون النص الثانى ملغياً للنص الأول ، أو مسقطاً له ، بل يكون مبيناً لانتهاء حكمه ، وبيان أن وقت العمل به قد انتهى .

ولذلك كانت آيات القرآن الكريم المدعى نسخ حكمها مازالت قرآنا ثابتا يتلى متعبداً بتلاوته ، لأنها ما سقطت بالنص أو ألغيت ، بل قد انتهى زمن حكمها ، وحل محل هذا الحكم حكم آخر لزمنه الدائم إلى يوم القيامة .

٣٩١ — وإذا كان النسخ بيان انتهاء العمل بحكم معين ، فإنه نوع من أنواع البيان المتأخر ، وعلى مقتضى مذهب ابن حزم ينقسم البيان المتأخر إلى قسمين :

---

(١) كتاب الناسخ والمنسوخ المطبوع على هامش تفسير الجلالين .

(٢) الاحكام ج ٤ ص ٥٩

بيان فيه تفصيل لمجمل مثلا ، أو تخصيص لعام ، فإنه عنده يجوز متأخراً ولكن العمل لا يبدأ إلا بعد البيان ، لأن تأخير بيان المجمل عنده جائز ، ولكن لا يتأخر عن وقت العمل ، كما قررنا ، (والقسم الثانى) هو النسخ ، وهو أن يكون ثمة حكم معمول به ، فيجيء نص آخر يبين إنتهاء العمل بذلك الحكم فيكون النص الثانى مبيناً لا مزيلا ، ولأنه بيان أقر ابن حزم من يقول إنه استثناء زمنى متأخر ، أى تخصيص زمنى متأخر ، ولذا يقول :

فإن قال قائل : « إن النسخ استثناء الزمان الثانى من إطلاق الفعل على التأبيد قيل له ، وبالله التوفيق : « ليس هذا مما نجعله مع الاستثناء المطلق نوعا واحدا ، فإن كان المخالف يريد أن يقول : « إن النسخ نوع من أنواع الاستثناء ، لأنه استثناء زمان وتخصيصه بالعمل دون سائر الأزمان ، لم نأب عليه ذلك ، ويكون حينئذ صواب القول أن كل نسخ استثناء ، وليس كل استثناء نسخاً . وهذا صحيح »[(١)] .

٣٩٢ — وإذا كان النسخ لا يكون إلا بياناً لانتهاء زمان الحكم المقرر بالنص ، فإن النسخ لا يقع إلا فى النصوص المشتملة على أحكام تكليفية من أمر أو نهى ، فلا يكون النسخ فى الأخبار إلا إذا تضمنت أمرا أو نهياً ، فإن النسخ يكون فيما تضمنته ، لا فى ذات القصة .

ولكن من الأمور التى نطالب بها العقائد وما يثبت بالعقل مع النقل أيجوز أن يدخلها النسخ ؟ يقول ابن حزم فى الجواب عن ذلك إن الظاهرية أنفسهم اختلفوا فى ذلك ، فيقول : « اختلف أصحابنا فى بعض الأوامر ، أيجوز فيها النسخ أم لا : فقالوا : كل ما علم بالعقل فلا يجوز أن ينسخ ، مثل التوحيد وشبهه ، ولكن ابن حزم يخالف أولئك الأصحاب من الظاهرية فى هذا القول ؛ لا فى أصل الفكرة بل فى توجيهها ، فهو يرى أن الأحكام المستقرة فى الشريعة الإسلامية بعد أن

---

(١) الأحكام ج ٤ ص ٦٧

تقررت الشريعة لا ينسخ شيء منها قط ، كتحريم ما أباح الله ورسوله ، وإثبات التوحيد ، والإيمان بما يكون يوم القيامة والجهاد فى سبيل الله ، لا ينسخ شيء من ذلك قط ، ولكن لا يقال إن الله غير قادر على ذلك ؛ أو غير جائز ، لأن ذلك معناه أن للإنسان دخلا فى تقدير عمل الله سبحانه وتعالى وشرعه لعباده ، ولذا يقول : « إن كنت تريد أنه تعالى غير قادر على نسخ التوحيد أو أنه تعالى قادر على نسخه .. فاعلم أنك مخطىء لأنك قاض بأنك مدبر لخالقك عز وجل ، وموقع له تحت رتب وقوانين لعقلك إن خالفها عبث وظلم » . (١)

وترى أن ابن حزم يقرر أنه لا يقع مطلقا نسخ للأحكام المقررة فى العقول التى لا يجرى فيها تغيير ولا تبديل ، ولكنه ينزه لسانه وقلمه عن أن يقولا إن الله غير قادر على ذلك ، بل يقول : قرر سبحانه أن ذلك لا تحويل فيه ولا تبديل فلا يقع فيه نسخ .

٣٩٣ — ويقرر أنه لا يصح أن تخدع العقول فتدعى أن بعض الأمور لا يجوز نسخها لاستحسان العقل لها ، كشكر المنعم الذى قاله الظاهرية ويقول تهكما : « ومن بديع ما قطع أصحابنا على أنه لا يجوز نسخه شكر المنعم ، وأن كفر المنعم لا سبيل إلى إباحته . »

يقول ذلك القول متهكما على الظاهرية أنفسهم الذين سماهم بقوله أصحابنا ، ثم يصف ذلك القول بالفساد ، ويقول إنهم ذهب عنهم نور الحق فى هذه المسألة ، ويستدل على بطلان القضية بأن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمن بأن يقاطع أباه وأمه إذا كانا يحادان الله ورسوله ، وهما أشد المنعمين عليه ، إذ يقول ابن حزم فى هذا المقام : « والعجب من ذهاب هؤلاء القوم عن نور الحق فى هذه المسألة ؛ وهم يسمعون الله تعالى يقول : « لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ، ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك

---

(١) الإحكام حـ ٤ ص ٧٣ .

كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ، ويدخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها رضى الله عنهم ورضوا عنه « أولئك حزب الله ، ألا إن حزب الله هم المفلحون » .

وقوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ، ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » فأوجب الله تعالى القيام عليهم بُمرّ الحق ، وإن أدى إلى صلبهم وقتلهم ، وقطع أيديهم وأرجلهم وأعضائهم ، وضربهم بالسياط ، وشدخهم بالحجارة وهتك أستارهم ، وسبى نسائهم وذراريهم ، وبيع أملاكهم وبيع مماليكهم وأخذ أموالهم . وإن كانوا آباءنا المحسنين إلينا إذا كفروا ، فأين شكر المنعم ، وبر الأب على الإطلاق ، وهذا كله محال ، وإنما الذى يجب فهو بر الوالدين الأبوين اللذين أوجب الله برّهما ، وإنما الذى يجب فهو شكر المنعم الذى أمر الله بشكره ، ولو لم يأمرنا الله تعالى ببر الوالدين لما وجب برهما ولا عقوقهما ، ولو لم يأمرنا بشكر المنعم ما لزم شكره ، ولا كفره كما لا يلزم بر الوالدين الحربيين أو المحاربين وكذلك المنعم الحربى أو المحارب . ولو لم يأمرنا بالرحمة لما وجبت أيضاً . »(١)

٣٩٤ — هذا كلام ابن حزم ، وقد سقناه مع طوله ، وهو يرد على الظاهرية الذين قالوا إن شكر المنعم لا ينسخ ، ولا يمنعه الحق ، وهو ظاهرى أن يكيل للظاهرية ألفظ اللوم إن خالفهم ، فهو متهكم عليهم أولا ، ثم يقول عنهم إن الحق قد ذهب نوره عنهم فى هذه المسألة ، ثم يصف القول بأنه فاسد ، وهكذا . . وذلك لأنه يطلب الحق فلا يراعى فيما يعتقد مخالفا يقاربه ، أو يباعده ، وعنفه يجود به على من خالفه ، سواء أكان قريباً له فى النظر ، أم بعيداً عنه فى النظر .

ومع ذلك فإن كلام ابن حزم فيه نظر ، فهو ليس فى يده الحق خالصاً ؛ ذلك لأن ذلك الذى يقاتل أبويه ، أو يحكم على أبويه إن كانا ظالمين ، لم يكن كافراً

---

(١) الأحكام ج ٢ ص ٧٦ .

بالنعمة ، ولم يخرج عن قانون شكر المنعم بل ينفذه تنفيذاً دقيقاً محكما ، ذلك لأن عليه شكر منعمين . الأول هو المنعم على كل من فى الوجود بالوجود ، وهو الله سبحانه وتعالى ، وذلك يتقاضاه ألا يوادمن حادالله سبحانه وتعالى ، وحاربه وحارب رسوله والمنعم الثانى أبوه وأمه ؛ فإذا كانا قد حاربا الله تعالى ، فإنه يكون مترددا بين شكرين لأن أمامه منعمين ، أولهما شكر الله ، وهو المنعم الأعظم وشكره أوجب وألزم ، والعقل يقول ذلك ، والثانى شكر أبويه ، وهو بلاشك أقل وجوبا من الأول . فهو إذا أجاب داعى الله تعالى ، ووادّ الله سبحانه وتعالى دون سواه ، فهو أدى واجب الشكر اللازم ، ولم يكفر بالنعمة ، فإنه من المقرر أنه إذا تعارض واجبان أدى الأوجب والألزم ؛ وإذا تعارض شكران قام بحق الأعظم ، وهو شكر الله تعالى .

نسخ القرآن بالسنة ونسخ السنة بالقرآن :

٢٩٥ — النسخ بيان فى مذهب ابن حزم ومنهاجه ، ومن المقررات الثابتة عنده أن السنة والقرآن متعاونان ، وكلاهما حجة الدين ، وهو يبينها ، وهى تبينه ، وهو على ذلك يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن ؛ لأن كليهما وحى من الله تعالى ؛ وقبل أن نخوض فى بيان مذهب ابن حزم نشير إلى المذاهب الإسلامية فى ذلك ، فبعض الفقهاء يرى أنه ليس فى القرآن قط منسوخ ؛ لأنه سجل الشريعة ، وهو الباقى الخالد إلى يوم القيامة ، وما يدعى نسخه فى القرآن يمكن التوفيق بينه وبين ما يدعى ناسخه بأيسر كلفة ، ولا يصار إلى النسخ إلا إذا تعذر التوفيق ، وقد قرر ذلك الرأى أبو مسلم الأصفهانى ، وحكى قوله فخر الدين الرازى فى تفسيره الكبير ، ووضح قوله ، وذكر توفيقه فى كل آية ادعى نسخها .

هذا هو الرأى الأول وله وجهة نظر معقولة ، وإن كان جمهور العلماء على خلافه ، وعندى أنه ما أمكن التوفيق من غير تكلف فإنه لا نسخ ، إذ النسخ ليس أمراً سهلا ، فهو إنهاء لتكليف اشتملت عليه آية قرآنية ؛ وإذا قرر ابن حزم

أنه بيان ، فإنه إن تردد الفقيه بين إعمال النصين والتوفيق بينهما إن كان ممكناً وبين النسخ كان التوفيق أولى وأحرى بالقبول .

وهناك رأى ثان ، وهو رأى الشافعى رضى الله عنه ، وقد دونه فى الرسالة ، فهو يقول السنة هى التى تنسخ السنة ، والقرآن هو الذى ينسخ القرآن ، فالقرآن لا ينسخ السنة إلا إذا وجدت سنة مبينة للنسخ ، وتكون هى الناسخة ، والقرآن لا ينسخ القرآن إلا ببيان من السنة ، وعلى ذلك لا يقول الشافعى إن أحد الأصلين ينسخ الآخر ، ولكن السنة هى المبينة دائما لنسخ القرآن بالقرآن ، وذلك لأن النسخ بيان ، وبيان القرآن من السنة ، ولأن السنة تبين تاريخ الآيتين ، فيعلم المتقدمة منهما من المتأخرة ، وذلك أساس النسخ .

٢٩٦ — والقول الثالث هو الذى اختاره ابن حزم ، وهو إثبات النسخ فى القرآن كقول الجمهور ومنهم الشافعى ، ولكنه يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن ، سواء أكانت السنة منقولة بالتواتر أم كانت منقولة بأخبار الآحاد ، فكل ذلك ينسخ بعضه بعضاً ، وينسخ الحديث الآيات من القرآن ، وتنسخه ، ويقول فى الاستدلال لترجيح ذلك الرأى : « وبرهان ذلك ما بيناه من وجوب الطاعة لما جاء عن النبي ﷺ كوجوب الطاعة لما جاء فى القرآن ولا فرق ، وإن كل ذلك من عند الله لقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » فإذا كان كلامه وحياً من عند الله عز وجل ، والقرآن وحى ، فنسخ الوحى بالوحى جائز»[١] .

يسوق ابن حزم هذه الحجة التى تتفق مع منطقه ، وهو قد قرر من أول الأمر أن السنة قطعية توجب العلم كما توجب العمل ، وأنه لا فرق فى ذلك بين حديث آحاد وحديث متواتر ؛ لأن الجميع يفيد العلم ، وعلى ذلك فالمتواتر والآحاد سواء فى جواز نسخ القرآن بهما ، وجواز نسخهما بالقرآن .

وإن ذلك الرأى يختلف عن رأى الحنفية الذين جوزوا نسخ السنة بالقرآن

(١) الإحكام ج ٤ ص ١٠٧

والقرآن بالسنة ـ فى جزئية واحدة ، وهى جواز نسخ القرآن بخبر الآحاد ، لأن القرآن قطعى السند ، إذ هو متواتر ، وحديث الآحاد ظنى السند ، فلا ينسخه . والاختلاف بين ابن حزم والحنفية أساسه الاختلاف فى مقدار الاستدلال بحديث الآحاد ، فابن حزم جوز نسخ القرآن بحديث الآحاد ، لأنه قطعى عنده ، وهم لم يجوزوا ذلك لأنه ظنى عندهم .

٢٩٧ — والخلاف بين ابن حزم والحنفية سهل جزئى ، ولكن الخلاف بينه وبين الشافعى كلى ؛ فإن الشافعى يقول السنة تنسخ بالسنة ولا ينسخها قرآن إلا إذا كان من السنة ما يدل على النسخ ، وذلك بعمل من النبى أو نص يدل على النسخ فيأخذ ابن حزم ذلك القول على الشافعى ، ويجعله موضع نقد ، فيقول :

« وقد قال الشافعى رحمة الله عليه : إذا أحدث الله تعالى لنبيه عليه السلام أمراً برفع سنة تقدمت أحدث النبى ﷺ سنة تكون ناسخة لتلك السنة الأولى ، فأنكر عليه بعض أصحابه ذلك القول ، فقال : لو جاز أن يقال فى وحى ينزل ناسخاً لسنة تقدمت ، فعمل بها النبى ﷺ إن عمله هذا نسخ السنة الأولى لكان يقال إذا عمل عليه السلام سنة نسخ بها سنة سالفة له ، فعمل بها الناس ، إن عمل الناس نسخ السنة الأولى ، هذا خطأ » .

ويعجب هذا الاعتراض ابن حزم ، ومداره أنه إذا كان يجب عند نسخ السنة بالقرآن ورود النسخ من السنة بعمل النبى ويقال إن عمل النبى ﷺ بهذا النسخ هو الذى نسخ ، لكان عمل الناس بسنة ناسخة لسنة هو الذى نسخ السنة ، هذا الاعتراض أعجب ابن حزم واعتبره وارداً على كلام الشافعى ، ولذا يقول فيه : « وهذا اعتراض صحيح » والرسول عليه السلام مفترض عليه الانقياد لأمر الله عز وجل ، فإنما الناسخ هو الأمر الوارد من الله عز وجل ، لا العمل الذى لا بد منه ، والعمل إنما أتى انقياداً لذلك الأمر المطاع »[1] .

---

(١) الإحكام جـ ٤ ص ١١١

٣٩٨ — هاجم ابن حزم الشافعى ذلك الهجوم ، وإنه إنصافا للشافعى نقرر رأى الشافعى ، كما نص عليه هو ، فقد جاء فى الرسالة ما نصه : « وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا تنسخها إلا سنة رسول الله ﷺ ، ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن رسول الله ﷺ لسن فيما أحدث إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتى قبلها بما يخالفها » وإن الذى دفع الشافعى لأن يقول ذلك القول هو أن السنة كانت تهاجم فى عصره من المنحرفين فى دينهم ، فكان يخشى إذا قرر أن السنة تنسخ بالقرآن لأدى ذلك إلى أن يهمل المنحرفون أو من يغتر بقولهم ، السنة أو لأدى ذلك من لا يفهم الشرع على وجهه إلى أن يترك السنن لمجرد مخالفتها أو تقييدها لبعض النصوص المطلقة فى القرآن بدعوى النسخ ، لحرصاً على ذلك ، وبالاستقراء والتتبع لكل السنن المنسوخة قال الشافعى إن السنة تنسخ بالسنة ، وإن نسخت بالقرآن فلا بد من نص مبين ، ويقول الشافعى الذى لقبه التاريخ بناصر السنة فى كتابه الرسالة : «فإن قال قائل هل تنسخ السنة بالقرآن ؟ قيل لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبى فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى ، حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشىء ينسخ بمثله » ثم يقول : « ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ، ثم نسخ الله سنته بالقرآن ، ولا يؤثر عن رسول السنة الناسخة لجاز أن يقال فيما حرم رسول الله من االبيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل « وأحل الله البيع وحرم الربا » وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً بقول الله : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وجاز أن يقال لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز ، وسرقته أقل من ربع دينار ؛ لقول الله : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيراً ومن حرز ومن غير حرز . ولجاز رد كل حديث عن رسول الله بأن يقال : لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل ، وجاز رد السنن بهذين الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة ، تحتمل سنته

إن توافقه ، وهى لا تكون أبداً إلا موافقة له »[١] .

وبهذا تبين أن الشافعى قرر ماقرر ليحمى السنة من الترك أو الإهمال بدعوى النسخ ؛ وما كان يسوغ من إمام الظاهرية ابن حزم أن يهاجمه فى هذا الرأى الذى ما قصد به إلا حماية السنة ، وإن المهاجمة فى غير موضعها فوق ذلك ، فإن كل السنن التى ادعى أن القرآن قد نسخها اقترنت بها سنة بينت النسخ وعلى الذين يعارضون الشافعى أن يأتوا بسنة واحدة قد ثبت أن القرآن نسخها من غير سنة مبينة ، وقد ساق الآمدى فى كتابه الاحكام حججا معارضاً بها الشافعى فى ذلك ، وبينا خطأ اعتراضه ، وذكرنا أن كل سنة نسخت بالقرآن اقترنت بها سنة بينت النسخ ، فليس فيما ساقه رد على الشافعى[٢] .

٣٩٩ — وإن الاعتراض الذى أورده ابن حزم منسوباً إلى بعض أصحاب الشافعى غير وارد ولا موضع له ، ولو كان ابن حزم قد قال إنه اعتراض صحيح وزكاه ، إن أساس الاعتراض أنه لو كان عمل النبى ﷺ يجعل السنة هى الناسخة لا القرآن ، لكان عمل الناس بسنة ناسخة لسنة أخرى هو الناسخ، وهذا الاعتراض غير وارد لأمرين ، (الأمر الأول) : أن الشافعى لم يقل إن السنة تكون وحدها الناسخة ، بل قال إنها تكون مبينة للنسخ ، واشترط وجود هذا البيان للاحتياط للسبب الذى قرره وأيده ، فهو يقول فيما نقلنا بصريح اللفظ : « لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبى ﷺ سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى ، فهو يصرح بأن القرآن هو الناسخ مع السنة الأخرى ، هذا وجه يبين أن الاعتراض لا موضع له ولا مورد ، لأن مورده يكون إذا كان قد ألغى وصف النسخ عن القرآن ، وهو لم يلغه . والتشبيه الذى ارتضاه ابن حزم تشبيه باطل بمقتضى ما قرره هو ، لأنه يقول إنه على هذا يوصف فعل الناس للناسخ من السنة ، بأنه هو ناسخ ،

---

(١) الرسالة فى باب النسخ .

(٢) راجع فى هذا كتاب الشافعى للمؤلف ص ٢٨١ الطبعة الأولى .

وإنه لكى يكون ذلك الكلام مستقيما يجب أن يكون فعل الناس كفعل محمد ﷺ وقول الناس كقول محمد ﷺ ، وابن حزم يقرر فى كل كلامه أن محمد مبعوث من رب العالمين وما كان ينطق عن الهوى ، ويقرر فيما سقنا من كلامه فى أفعال النبى ﷺ أن كل فعل له عليه السلام يكون تنفيذاً لأوامر الله تعالى يأخذ حكم أمر الله تعالى ، فليس فى الناس أحد كهيئة رسول الله ﷺ ، وعفا الله عن ابن حزم إذ قال غير ذلك .

٤٠٠ — والنسخ كيفما كان لايقع إلا فى عهد الرسول ﷺ ؛ لأنه كما قلنا بيان ، والمبين للشريعة هو الوحى ، فلا نسخ مطلقا بعد انقطاع الوحى ؛ لأن النبى ﷺ لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا بعد أن بين الشريعة بياناً كاملا ، كما قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » ولكن ربما يجهل بعض الناس النسخ الذى وقع فى حياة الرسول ، ولا يعلمه إلا بعد وفاته ، فليس معنى ذلك أن النسخ وقع بعد الوفاة ، إنما معناه أنه وقع فى وقت الوحى ، ولكن لم يعلمه من جهله إلا بعد الوفاة ، كأن يكون غائباً عن منازل الوحى وقت نزول الوحى بذلك الناسخ ، ولا ملامة ولا وعيد فى جهلة ، إنما الملامة والوعيد على من ادعى النسخ بعد عهد الرسول ، وذلك لم يقع من مسلم بحمد الله تعالى ، لاخلاف فى ذلك قط .

أما الخلاف فهو فيمين لم يبلغه الناسخ فعمل بالمنسوخ أيعد مخطئا لا ملامة عليه فيما فعل ، أم يعد غير ملزم بالمنسوخ حتى يبلغه فلا موضع للملامة ؛ وبعبارة أدق إذا ترك المنسوخ قبل أن يبلغه الناسخ كأن كان نهياً عن زيادة القبور فزارها ، وهو لايعلم بالناسخ الذى أباح أيعد آثماً أم لايعد آثماً ؛ إنه على القول الأول يكون ملزما بالناسخ ولكن يعذر بالجهل ، فإن فعل بموجب الناسخ غير عالم لا إثم عليه ، لأنه قد ارتفع عنه ما يُوجبُ الإثم بالنسخ ؛ هذا هو النظر الأول وهو يتفق مع القول الأول . والنظر الثانى أو القول الثانى إنه لا يلزم بالناسخ

إلا إذا بلغه ، أى أنه يكون مطالباً بحكم المنسوخ ، حتى يبلغه الناسخ ، فإذا زار القبور قبل أن يعلم بالنص المبيح ، فهو آثم ؛ لأنه عاص بنيته وفعله مستسهل لترك الفرائض ؛ لأنه مطالب بموجب المنسوخ حتى يعلم الناسخ ، وكل امرىء ومانوى .

٤٠١ — هذا بحث أثاره ابن حزم ، وفيه طرافة ودقة نظر ، وهو يأخذ بالنظر الثانى ، ويقول فيه : « والذى نقول به إن النسخ لا يلزم إلا إذا بُلِّغَ ، وَبَيَّن ما قلنا قوله تعالى : « لأنذركم به ومن بلغ » فإنما أوجب الحكم بعد البلوغ ، فلو أن من بلغه المنسوخ — ممن بعد عن رسول الله ﷺ ثم لم يبلغه الناسخ — أقدم على ترك المنسوخ الذى بلغه دون علم بالناسخ وعمل بالناسخ كان عليه إثم المستسهل لترك الفرض لا إثم تارك الفرض ، إلا أنه لا يجوز لمن علم نسخ الحكم أن ينفذ عليه حكم تارك الفرض ، لأن كل واحد منهما له حكم ما بلغه »[1]

وبهذا يقرر ابن حزم أن عليه إثم النية ، وليس عليه إثم ترك الفرض ، وكأن هنا ثلاث مراتب فيمن فعل فعلا منسوخاً لم يبلغه ناسخه .

٤٠١ — المرتبة الأولى أن يكون مخطئاً فى اجتهاد فى عمله بالمنسوخ ، ولا إثم عليه إذا عمل بالناسخ ، وإن كان من غير اجتهاد ، والثانية أنه مصيب فى عمله بالمنسوخ ، وعليه إثم المستسهل إن ترك المنسوخ وعمل بالناسخ على غير علم فلا يعد تاركا للفرض ، إنما يعد مستسهلا ترك الفرض ، وليس تاركا للفرض ، لأنه لافرض بعد النسخ ، وإن لم يعلم به ، والمرتبة الثالثة أن يعد تاركا للفرض فى زعمه واعتقاده ، لأن كل امرىء وما ينويه .

وابن حزم يختار المرتبة الثانية ، وهو أنه يعد مستسهلا لترك الفرض ، ولا يعد تاركا له ، ويضرب لذلك مثلا بإنسان لقى امرأة فظنها أجنبية ودعته إلى نفسها ، فغشيها ، فإذا هى زوجته فيقول ابن حزم « ليس عليه إثم الزنى ، ومن قذفه حد حَدَّ القذف ، لكن عليه إثم مريد الزنى » وإن هذه النية لها أثرها

---

(١) الإحكام ج ٤ ص ١١٦ .

فى العبادات فتفسدها ، ويضرب رضى الله عنه مثلا لذلك : « لو أن رجلا ممن بلغه فرض استقبال بيت المقدس ، ولم يبلغه نسخ ذلك ، وصلى إلى الكعبة لكان مفسداً لصلاته بعبثه فيها ، لا بصلاته إلى غير القبلة ... ولا تكون طاعة أصلا إلا بنية وقصد إلى عمـــل أمر به بعد علمه بأنه لازم له ، وإلا فهو عبث ، ولا يسمى ذلك طائعاً أصلا ، ويكتب عليه إثم المستسهل للصلاة إلى غير القبلة ، ومثاله الآن ، رجل فى صحراء أداه اجتهاده إلى جهة ما فخالفها متعمدا ، فوافق فى الجهة التى صلى إليها أن كانت القبلة ، فهذا عابث فى صلاته فاسق ، وليس مصليا إلى غير القبلة »[1] .

٤٠٢ — هذه نظرات عميقة من ابن حزم نوافقه عليها ، وفيها بلا شك طرافة ، وجمع دقيق بين الحقائق الدينية فى نظر ثاقب ، وتوفيق محكم .

وابن حزم إذ يقرر أن النسخ لا يكون إلا فى وقت الوحى ، ولا يمكن أن يكون بعده ، كما يقرر فقهاء الإسلام قاطبة ، لم يختلف فى ذلك أحد ، وقد بنى على ذلك أن الإجماع لا ينسخ سنة أو قرآناً ، إلا إذا كان الإجماع منقولا عن النبى ﷺ أى كان إجماعا من الصحابة الذين نقلوا الشرع عن النبى ﷺ ؛ لأن ذلك الإجماع وحده أصله التوقيف من النبى ﷺ ، وما عداه ليس كذلك ، ولذلك يقول أبو محمد بن حزم :

« النسخ بالإجماع المنقول عن النبى ﷺ جائز ، لأن الإجماع أصله التوقيف من النبى ﷺ . إما بنص قرآن أو برهان قائم من آى مجموعة منه ، أو بنص سنة ، أو برهان قائم منها كذلك ، أو بفعل منه عليه السلام ، أو بإقرار منه عليه السلام لشىء علمه ، فإذا كان الإجماع كذلك ، فالنسخ به جائز »[2] .

وإن هذا الكلام فيه نظر ، فإن الإجماع وحده لا يكون ناسخاً ، إنما الناسخ

---

(١) المصدر المذكور ص ١١٧ .

(٢) الاحكام جـ ٤ ص ١٢٠

إن كان هو سند الإجماع من الكتاب أو السنة ، ومرمى كلام ابن حزم هو هذا ، ولذا نحن نرى أن يتحرر الموضوع بأن يكون الناسخ هو النص نفسه ، لا ذات الإجماع ، وإلا كان عمل الناس ناسخاً لنص شرعى ، وذلك غير معقول فى ذاته وإن كلام ابن حزم يؤيد تفكيرنا ، فهو ينكر على بعض الظاهرية ردهم للحديث بالإجماع ، ويعتبر ذلك خطأ فاحشاً [١] .

العام والخاص فى النصوص

٤٠٣ — اختص المذهب الظاهرى بأمرين : (أحدهما) نفى القياس، وإنه قد وافقهم فى ذلك بعض العلماء والشيعة الإمامية ، فهم قد نفوا القياس ، ولم يجيزوا القياس والحمل على النصوص ، كما فعل الظاهرية .

الأمر الثانى: أنهم لا يأخذون إلا بظواهر النصوص، وتفكيرهم الفقهى كله ينحو نحو الظاهر ، وهذه هى الخاصة التى اختصوا بها ، وقد وضحنا مسلكهم الظاهرى فى الرواية ، وفى النسخ ، وإن ذلك المسلك يبدو جلياً كل الجلاء فى فهم النصوص واستنباط الأحكام منها كما فى كلام ابن حزم فى العام والخاص ، والأوامر والنواهى فى الألفاظ ، ولنشر إلى كل واحد من هذين الموضوعين بكلمة موجزة كاشفة عن منهاج ابن حزم فى هذا المقام :

٤٠٤ — ينهج ابن حزم فى تقسيم اللفظ إلى عام وخاص ، وتقسيم الخاص منهاج الإمام الشافعى فى الرسالة ، فهو يقرر أن الكلام منقسم إلى ثلاثة أقسام ، (أولها) خاص يراد به الخصوص ، وهذا يحمل على كل مايدل عليه لفظه .

---

(١) وذلك قوله فى ج ٢ ص ٧١ « وقد أجاز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح عن النبى ﷺ ويكون الإجماع على خلافه قال وذلك دليل على أنه منسوخ ، وهذا خطأ فاحش لوجهين . أحدهما : أن ورود حديث صحيح يكون الاجماع على خلافه معدوم » .

و(ثانيها) عام يكون اسماً لجنس كقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » فكلمة حي اسم عام لجنس يعم أنواعا كثيرة ، ومن ألفاظ العموم ما يكون اسماً لنوع ما كقوله تعالى : « والخيل والبغال والحمير » ومن العام ما يقع لأهل صفة كقوله تعالى : « ولذي القربى » وكقوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » .

وفي الأمثلة السابقة كلها عام يطلق على كل عمومه إلا أن يخص بنص آخر ، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من قريش » ويقول في هذا المثل « فهذا عموم لكل قرشي إلا من خصه نص أو إجماع من النساء والصبيان » .

(والقسم الثالث) عام أريد به الخصوص بدلالة من نص القرآن أو السنة ، وقد ضربنا الأمثال منقولة عنه في باب تخصص السنة للقرآن ، فلا نذكرها هنا اكتفاء بما ذكرنا أولا .

وإن هذه الأقسام الثلاثة قد نص عليها الشافعي في الرسالة ، وقد تبع ابن حزم الشافعي في هذا التقسيم ، وتبعه أيضاً في اعتبار اللفظ المشترك بين معنين أو ثلاث من قبيل العام كالعين تطلق على الجارية ، وعلى الجارحة ، وعلى الذات ، وكالقرء يطلق على الحيض ، وعلى الطهر بين الحيضتين على التبادل ، أي أنه يطلق على هذا أو ذاك ولا يجمع بينهما ، فيعتبره ابن حزم من قبيل العام ، ويخطيء الظاهريه الذين قالوا غير ذلك ، فيقول : « ومن العموم أن يكون لفظ مشتركا يقع على معان شتى وقوعاً مستوياً ، ومعنى قولنا : « مستويا أي أنه وقوع حقيق ، وتسميته صحيحة لا مجازية فإذا كان كذلك ، فحملها واجب على كل معنى وقعت عليه ، ولا يجوز أن يخص بها بعض ما تقع عليه دون بعض ، ومن خالف هذا من أصحابنا الظاهريين فقد تناقض ، ولا فرق بين وقوع اسم على ثلاثه من نوع واحد وبين وقوع اسم على ثلاثة أشياء فصاعداً مختلفة الحدود ، يقع عليها كلها وقوعاً مستوياً ليس بعضها أحق من بعض » أي أن الاسم المشترك بين معنين أو أكثر على سبيل التبادل كالنكاح فإنه يقع على عقد الزواج ، ويقع على الوطء ، وهما

معنيان متبادلان ، ولكن ابن حزم يقول إنه يصح أن يقع عليهما معاً ، ويكون عاماً ، وهذا منهج شافعى .

٤٠٥ — وقد بنى على ذلك الأحكام الفقهية الآتية :

(ا) أن قوله تعالى : « والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك » تشمل تحريم زواج الزانية ، وتحريم وطء الزانية بملك اليمين ، فإن حكمة النكاح تعم المعنيين ، ويستمر تحريم ذلك عليها حتى تتوب ، وعلى ذلك لا يحل لمسلم عفيف أن يتزوج زانية ، ولا أن يدخل بها بملك اليمين ، كما لا يحل لمسلمة عفيفة أن تتزوج بزان قط ، وإن وقع الزواج فسخ . ولا يحل للزانى أن ينكح إلا الكتابية العفيفة ؛ لأن تحريم ذلك خاص بالمؤمنات »[1] .

(ب) وكلمة محصنة تطلق بمعنى العفيفة ، وبمعنى الحرة غير الأمة ، على طريق التبادل ، فهى مشتركة ، وابن حزم قال بعموم ذلك فى قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » إن المحصنات هنا تعم كل من يقع عليه اسم محصنة من عفيفة أو مسلمة أو غير مسلمة ، أو حرة ، أو متزوجة ، ولذا يقول : « وقلنا بإيجاب حد القذف كاملا على كل قاذف محصنة بأى معنى وقع عليها اسم محصنة من عفاف أو إسلام ، أو زواج ، فأوجبنا الحد على قاذف الأمة الكافرة والصغيرة »[2] .

(حـ) ان كلمة دون تطلق بمعنى أقل ، أو بمعنى غير ، ومن الثانى قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم » أى من غيرهم . وقد فهم ابن حزم كلمة دون فى قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة » ما يشمل المعنيين ولم يوجب زكاة الزرع إلا فى القمح والشعير والتمر دون سائر الحبوب

(١) الاحكام جـ ٣ ص ١٢٩

(٢) المصدر المذكور ص ١٣٠

والثمار » ولقد قال فى ذلك : « وكذلك أوجبنا الزكاة فى القمح والشعير والتمر دون سائر الحبوب » .

٤٠٦ — وابن حزم يوافق على أن العام فيه عام ظاهر فى العموم ، وفيه عام قد خصص أى تبين من النصوص إرادة الخصوص ، وعلى أن بعض الكلام خاص ، وليس بعام مطلقاً ، وقد تبين ذلك كله .

ولكن بعض الفقهاء يفرض قسما رابعاً ، وهو الخاص الذى يراد به العموم ، والأساس فى ذلك أن الخطاب يكون للنبى ، أو لواحد من أمته فيطالب به الجميع ، فيقول بعض العلماء إن هذا خاص أريد به العام ، وابن حزم يخطىء ذلك ويقول إنه عام من أول الأمر ، إلا إذا اقترن باللفظ ما يدل على خصوص المخاطب ، ولذا يقول فى هذا المقام : « قد جعل قوم قسما رابعاً ، فقالوا هو خصوص يراد به العموم ، وهذا خطأ وليس فى اللغة . . فإن اعترضوا بأحاديث وردت فى رجال بأعيانهم ، ثم صار حكمها عندنا على جميع الناس ، فليس ذلك مما ظنوا ، ولكن تلك الأحاديث فيها أحكام فى أحوال توجب الأخذ بذلك فى أنواع تلك الأحوال . . . وقد بينا أن رسول الله ﷺ لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط ، لكن على كل من يأتى إلى يوم القيامة ، وفى كل ما يحدث من جسم أو عرض إلى انقضاء الدنيا ، ولا سبيل إلى أنه يبقى عليه السلام حياً إلى أن يلقى كل أحد ، فكان حكمه على إنسان فى حال ما حدثت له أو منه حكما فى وقوع تلك الحال . . وبين ذلك الحديث الذى فيه « هو جبريل أتاكم ليعلمكم أمر دينكم » أجل بيان وأوضحه فى أن كل خطاب منه ﷺ لواحد منا يفتيه به ويعلمه إياه هو خطاب لجميع أمته إلى يوم القيامة ، وتعليم منه عليه السلام لكل من يأتى إلى انقضاء الدنيا »[1] .

٤٠٧ — قد تبين من كل هذا أن ابن حزم فى فهمه للعام والخاص يسير على منهاج ظاهرى خالص يعتمد على ظواهر الألفاظ ، مستعيناً مع ذلك بأصل الرسالة المحمدية وعمومها .

---

(١) المصدر المذكور ص١٣١ والحديث المشار إليه فيه أن جبريل جاء يسأل والنبى يجيبه .

وإنه إذ يقرر ذلك لا يمنع الأخذ بالمجاز الذى له قرينة ، وهو الذى ينقل الاسم فيه من المعنى الذى وضع له إلى معنى آخر بينه وبينه علاقة ما ، ويعتبر ذلك من ظواهر الألفاظ لا من تأويلاتها ، ويقول إن من ذلك قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » إذ المراد بذلك بعض الناس ؛ لأن العقل يوجب ضرورة أن الناس كلهم لم يحشروا فى صعيد واحد ليخبروا هؤلاء بما أخبروهم به ، ولأن العقل يوجب ضرورة أن المخبرين لهم بأن الناس قد جمعوا لهم غير المجتمعين ، وغير الجامعين ، وأن المخاطبين غيرهم فتعين من ظاهر اللفظ وقرائن الأحوال أن اللفظ العام أريد به البعض .

ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » فان كلمة أب تدل على الوالد المباشر ، وهنا نقلت إلى معنى أوسع ، وهو الأب والأجداد ، ومثل ذلك قوله تعالى : « وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم » فإن الابن هنا انتقلت من معناها الأصلى الحقيقى إلى معنى مجازى يشمل كل الفروع ، وكل هذا انتقال مجازى بين .

ومن ذلك أيضا « واسأل القرية التى كنا فيها » وإنما أراد أهل القرية ، وذلك أيضا انتقال مجازى .

ومن ذلك « ذلك كفارة إيمانكم » فنسبت الكفارة إلى الحلف ، وهى تكفر الحنث والواقع أن الحلف هو سبب (١) الحنث .

هذه أمثلة على نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معان أخرى ، والنقل واضح . بحيث لا يمنع ذلك من إدراك المعانى بظاهر من اللفظ ، وذلك بدليل من العقل بين على خروج اللفظ من أصل معناه إلى المعنى الآخر المجازى أو بدليل من الشرع ، كنص من قرآن أو سنة أو إجماع .

٤٠٧ — والألفاظ التى تدل على العموم ، تكون على عمومها ما لم يقم دليل

---

(١) راجع هذه الأمثلة وغيرها فى الصفحات ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ من الإحكام ج ٣

على الخصوص ، إما من العقل يدل على أن اللفظ العام نقل إلى معنى بعضه مثل قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » وإما من الشرع ، ويكون مخصصاً ، ويصح أن يكون متراخياً ، عنه ، أو سابقا عليه ، أو مقارنا له ، فاللفظ العام على عمومه ، حتى يقوم دليل على إرادة الخصوص ؛ لأن العموم هو الظاهر ، وهم يأخذون دائما بالظاهر ، ولذا يقول : « الواجب حمل كل لفظ على عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر ، ولكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ ، وهذا قول جميع أصحاب الظاهر وبعض المالكيين وبعض الشافعيين وبعض الحنفيين ، وبهذا نأخذ ، وهو الذى لا يجوز غيره » (١) .

وإنه ليقص أقوال العلماء فى العام ، أهو دال على العموم قبل معرفة المخصص ، فيذكر أن قوماً قالوا بالتوقف حتى يستبين أنه مخصص أو ليس بمخصص ، ويذكر أن آخرين قالوا إنه يحمل على الخصوص ، ويذكر أن آخرين قالوا إنه على العموم إذا لم نجد مخصصا ، وإنه ليناقش أصحاب الأقوال الذين يقولون إنه ليس نصا فى العموم ، بل من قبيل الظاهر المحتمل لغيره ، أى أن دلالته ظنية وليست قطعية ، وعلى هذا أكثر الشافعية — يناقش هؤلاء ، ثم يخشى عليهم أن يكونوا زنادقة ، فيقول فى لغته القاسية :

إن هذه الملة الزهراء الحنيفية السمحة ، كيدت من وجوه جمة ، ولقيت الغوائل من طرق شتى ، ونصبت لها الحبائل من سبل خفية ، وسعى عليها بالحيل الغامضة ، وأشد هذه الوجوه سعى من تزيا بزيهم ، وتسمى بأسمائهم ، ودس لهم سم الأساود فى الشهد والماء البارد ، فلطف لهم فى مخالفة القرآن والسنة ، فبلغ ما أراد ممن شاء الله تعالى خذلانه ، وبه تعالى نستعيذ من البلاء ، ونسأله العصمة بمنه ، لا إلا إله إلا هو ، فلنسأ ظنونكم أيها الناس بمن يحسِّنُ لكم مفارقة ظاهر كلام ربكم تعالى ،

---

(١) الإحكام ج ٣ ص ٩٨

أو كلام نبيكم ﷺ ، بغير بيان منهما ، أو باجماع من جميع الأمة ، وبمن يزين لكم التأخر عن طاعتهما ، ويسهل لكم ترك الانقياد لهما ، ويقرب لديكم التحكم فى خطابهما ، والتفريق بينهما بطاعة بعض ، ومعصية بعض ، وهذا هو التخصيص الذى يدعونه بلا دليل »(١) .

الأوامر والنواهى

٤٠٨ — هذا الجزء هو المظهر الواضح للمنهاج الظاهرى الذى تشدد فى الأخذ به ابن حزم ، وخالف من خالف ولو من أصحابه الظاهريين ، ووافق من وافق منهم أو من غيرهم ، وهو يقرر فى كلام لا مجال للريب فيه أن الأوامر والنواهى الواردة فى القرآن الكريم وكلام النبى ﷺ تؤخذ على ظاهرها ، وهو الوجوب الحتم اللازم بطلب الفعل فى المأمورات ، وبالكف عن الفعل فى المنهيات ، وإن هذا الوجوب يقضى ظاهر اللفظ الفورية وعدم التأخير ، ولا يقبل التأويل إلا إذا كان ثمة نص آخر أخرجه عن الوجوب ، أو نص أخرجه عن الفورية ، فصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب ، أو ترك الفورية بلا دليل باطل ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : «إن مذهب جميع أصحاب الظاهر إلى القول بأن كل أوامر القرآن والسنن ونواهيهما على الوجوب فى التحريم أو الفعل حتى يقوم دليل على صرف شىء من ذلك إلى ندب أو كراهية أو إباحة فنصير إليه » .

ولقد وافقهم على ذلك النظر بعض الحنفية والشافعية والمالكية ، ولكن مع ذلك للمنهاج الظاهرى طابعه ، فهو يضيق من الأدلة التى تخرج نصوص الأوامر والنواهى عن موجبها ، بينما غيره من الفقهاء يوسعون فى ذلك ويبدو ذلك فى الفروع ، ولذلك يتبين مدى الأخذ بظاهر الأمر والنهى — فى الفروع ، لا فى أصل القاعدة .

---

(١) المصدر المذكور ص ١٢١

ومن الأمثلة التي يمثلون بها على صيغة الأمر التي وجد دليل على خروجها من أصل معناها وهو الوجوب إلى الإباحة : قوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » وقوله تعالى: « وإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض ، وابتغوا من فضل الله » فابن حزم يقول فى الدليل على أن آية الصيد الأمر فيها للإباحة أن النبى ﷺ تحلل ولم يتصيد ، ولو كان للوجوب لتصيد » ويقول فى الدليل على أن لفظ الأمر فى قوله تعالى : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض» إنه ماروى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : «الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه الذى صلى الله فيه ما لم يحدث ، اللهم اغفر له ، اللهم أرحمه ، فندبنا إلى القعود فى مصلانا بعد الصلاة ، فصح بذلك أن الانتشار بعد الصلاة إباحة » .

٤٠٩ — وإن ابن حزم يسوق أدلة الذين خالفوه ويناقشها ويبطلها بما تعود من ألفاظ جافية ، ثم يثبت دعواه من أن كل أمر أو نهى هو للوجوب حتى يقوم دليل على نقلهما من هذا المعنى إلى غيره ، فيستدل بما يأتى :

(١) بما روى من النبى ﷺ خطب فقال : « إن الله تعالى قد فرض عليكم الحج ، فقام رجل فقال أفى كل عام، فسكت عنه حتى أعادها ثلاثا ، فقال :لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمتم بها ، ذرونى ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشىء فخذوا منه مااستطعتم ، وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه» ، ويقول فى الاستنباط من هذا الحديث : « بين عليه السلام فى هذا الحديث بياناً لا إشكال فيه أن كل ما أمر به فهو واجب حتى ولو لم يقدر عليه ، وهذا معنى قوله تعالى : « ولو شاء الله لأعنتكم » ولكنه تعالى رفع عنا الحرج ورحمنا فأمر على لسان نبيه ﷺ أن ماأمر به عليه السلام فواجب أن يعمل به حيث انتهت الاستطاعة ، وأنه لا يسقط من ذلك إلا ما عجزت عنه الاستطاعة فقط ، وإن ما نهى عنه فواجب اجتنابه » . (١)

(١) الأحكام حـ ٣ ص ١٨

(ب) وبما روى عن معاذ بن جبل أنه قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ عام غزوة تبوك ، فقال رسول الله ﷺ « إنكم ستأتون غداً إن شاء الله عين تبوك ، وإنكم لن تأتوها حتى يضحى النهار ، فمن جاءها منكم فلا يمس من مائها شيئا لجئناها ، وقد سبقنا رجلان . . . فسألهما رسول الله ﷺ هل مسستما من مائها شيئا ؟ قالا نعم فقال لهما النبي ﷺ ما شاء الله أن يقول ، فهما استحقا من النبي ﷺ ما قال لخلافهما نهيه ، وثبت لهذا أن أمره ونهيه على الوجوب كله إلا ما خصه نص .

(حـ) وما روى من أن النبي ﷺ لما توفى عبد الله بن أبي بن سلول قام ليصلى عليه فقال عمر يارسول الله اتصلى عليه وقد نهاك الله أن تصلى ، فقال رسول الله ﷺ : « إنما خيرنى الله تعالى ، فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ، وسأزيد على السبعين » فأنزل الله عز وجل ، « ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره » .

ويقول ابن حزم فى التعليق على هذا الحديث : « فى هذا الحديث بيان كاف فى حمل كل شىء على ظاهره ، فحمل رسول الله اللفظ الوارد بالاستغفار على التخيير ، فلما جاء النهى المجرد حمله على الوجوب، وصح بهذا أن لفظ الأمر والنهى غير لفظ التخيير والندب ، ورسول الله ﷺ أعلم الناس بلغة العرب التى بها خاطبه ربه تعالى » . (١)

وإنه لكى تتجلى وجهة نظر ابن حزم نقول إن عمر رضى الله عنه فهم من قوله تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر ، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم - أن ذلك نهى عن الاستغفار وبيان عدم فائدته ، والصلاة على الميت دعاء له واستغفار وقد نهى عنه ، بالنسبة للمنافق ، فلا يصلى على منافق ، والنبى الرفيق الأمين أراد أن يعلم طلاب علم القرآن ألا يطلبوه إلا من ظاهره، ولا يتاولوه على

---

(١) المصدر المذكور .

غير ظاهره إلا من ظاهر من الشرع لا من غيره ، فلا يفهم من استغفر لهم أو لا يستغفر لهم النهى إنما يفهم ظاهر اللفظ وهو التخيير .

هذا بيان وجهة نظر ابن حزم جليناها ووضحناها على نظر فى اتجاهه كله .

٤١٠ — هذه أدلة ابن حزم من أوامر السنة وطرق فهمها ، ويسوق أدلة أخرى من القرآن ، ومنها :

(ا) قوله تعالى: « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » ويقول ابن حزم « فى هذه الآية بيان جلى رافع لكل شك فى أن من لم يفعل ما أمر به فقد عصى ؛ لأنه تعالى بين أن نبيه ﷺ ، إن لم يبلغ كما أمر فلم يفعل ما أمر به » .

هذا توجيه ابن حزم لهذا الدليل ، وهو لا يدل على دعواه ؛ لأن قرينة الإلزام هو قوله تعالى، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته .

(ب) ويستدل أيضا بقوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون ، ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون» فدل هذا على أن الأمر يوجب العمل ، ولم يكتف بإقرارهم بالسماع .

(حـ) ويستدل أيضاً بقوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » وقضاء الله أمره ، فدل هذا على أن كل أمر يقتضى الإلزام حتما .

٤١١ — وهكذا يسترسل ابن حزم فى ذكر آيات من القرآن لا تقطع فى دعواه ، ويناقش أقوال مخالفيه على ذلك النحو ، وفى الحق إن الخلاف بينه وبين جمهور الفقهاء ليس فى أن الأمر بإطلاقه يوجب الإلزام بالفعل طلباً ، ولا فى أن النهى يوجب الامتناع عن الفعل ، ليس الخلاف بين الظاهرية والجمهور فى ذلك ، فهو موضوع اتفاق ، انما الخلاف بينهم فى القرائن المانعة من حكم اللزوم ، والتى تجعل النص ينتقل من دلالته على الطلب الحتمى إلى النـــدب

أو الإباحة أو الكراهة ، فالظاهرية قصروا الأمور التى تدل على خروج الطلب عن معناه إلى غيره على النصوص فقط ، فكل أمر على الوجوب إلا إذا جاء نص يدل على غيره ، وكل نهى على الوجوب إلا إذا جاء نص أو اجماع مبنى على نص يدل على غيره ، أما جمهور الحنفية والمالكية والشافعية فقد وسعوا فى الأدلة التى تدل على الانتقال من الطلب اللازم إلى أقل منه .

٤١٢ — وقد قرر الوجوب فى أمور كثيرة خالف فيها كثيرين من الفقهاء بسبب تلك النظرة الظاهرية التى لا يلتفت فيها إلا إلى النصوص ، ومن هذه الأمور ما يأتى :

(ا) أوجب الإشهاد فى البيع ، بحيث لا يخلوا العقد من الإثم إلا بالشهادة لقوله تعالى : « وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد » .

(ب) أنه اعتبر العمرة فرضا كالحج لقوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » وشنع على الذين قالوا إنها ليست بفرض .

(ح) وجعل مكاتبة العبد فرضاً لازماً إذا طلب العبد مكاتبة سيده على قيمته وكان قادرا على القيام بالمكاتبة . والمكاتبة أن يتفق العبد مع سيده على مقدار من المال يسعى فى الحصول عليه، ويسلمه إلى سيده فى نظير حريته وقد اعتبر ذلك ابن حزم لازماً إن طلبه العبد ، وكان قادراً عليه للأمر المطلق فى قوله : « وكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فاعتبر المكاتبة فرضا ، والمعاونة فرضا أيضا للأمر الظاهر .

(ى) واعتبر الزواج فرضا للقادر على النفقة والعدل مع زوجه، ولو لم يخش الزنى أو يترقبه ، لقوله ﷺ : أيها الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء » وذلك لأن الأمر مطلق ، ولا قرينه تخرجه عن معناه الظاهر فهو فرض .

(هـ) أوجب ترك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، لقوله تعالى « يا أيها

الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فذروا البيع ، وذلك متفق مع رأى المالكية والحنابلة .

(و) وأوجب الوضوء من أكل لحوم الإبل ، وذلك لأمر النبى ﷺ بذلك ، فقد ورد أن رسول الله ﷺ سأله رجل : أأتوضأ من لحوم الغنم ، فقال النبى ﷺ إن شئت فتوضأ ، وإن شئت فلا تتوضأ . قال : أتوضأ من لحوم الإبل ؟ قال نعم توضأ من لحوم الإبل ، فدل ذلك الأمر على الوجوب والحنابلة قد قرروا ذلك أيضا .

٤١٣ — ونرى أن الظاهرية يخرجون الأوامر والنواهى على الطلب الحتمى بالفعل أو الكف حتى يقوم دليل من نص أو إجماع على أن اللفظ قد انتقل لغير معنى الطلب الحتمى ، فعندئذ يفسر لفظ الطلب على ما يقتضيه النص الآخر .

وإن ابن حزم لا يكتفى من الأخذ فى الأمر والنهى بظاهر الصيغة ، بل يأخذ أيضاً بظاهر اللفظ الذى صيغ على هذه الصيغة ، فلا يفسر الألفاظ إلا بالدلالات اللغوية عليها ، فمثلا قوله : « وثيابك فطهر » لا يفسر الثياب إلا بما تدل عليه ولا يفسر الطهارة إلا بالطهارة الحسية ، « ولا يفسر قوله عليه السلام : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » إلا بتفرق الأبدان ، وهكذا .

وأن ابن حزم يعقد لذلك فصلا قائما بذاته ، ويعنونه : « حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها ، ويصف فى هذا الفصل الذين يخرجون الألفاظ على غير ظواهرها من غير حجة مسوغة من الألفاظ نفسها بأنهم السوفسطائيون ويرد قولهم إن الأخذ بظواهر الألفاظ يؤدى إلى الضلال ، كما ضل الخوارج بأخذهم بظواهر الألفاظ ، يرد ابن حزم ذلك فى قوة . ويبين أن الخوارج ما ضلوا لأخذهم بظواهر الألفاظ ، إنما ضلوا لأنهم لم يأخذوا بجميع النصوص بل أخذوا ببعضها ، وتركوا غيره ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« وإنما قول بكر [١] بأن الخوارج إنما ضلت باتباعها الظاهر ، فقد كذب وأفك وافترى وأثم ، ما ضلت إلا بمثل ما ضل هو به من تعلقهم بآيات ما وتركهم غيرها ، تركوا بيان الذى أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم ، كما تركه بكر أيضاً وهو رسول الله ﷺ ، ولو أنهم جمعوا آى القرآن كلها ، وكلام النبى ﷺ ، وجعلوه كله لازماً وحكماً واحداً ومتبعاً كله لاهتدوا »[٢]

٤١٤ — وابن حزم فى هذا الجزء من كلامه يقرر الصفة التى اختص بها الظاهرية ، وهى الأخذ بظاهر اللفظ من ناحية اللغة ، ويقول إنه لا يصرف اللفظ عن معناه اللغوى إلا بنص آخر أو إجماع ، فيقول : « فإن قالوا بأى شىء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره ، قيل لهم وبالله التوفيق ، نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك ، أو بإجماع متيقن منقول عن النبى ﷺ على أنه مصروف عن ظاهره » .

ويقرر رضى الله عنه أن إخراج اللفظ على غير ظاهره اللغوى بغير نص ظاهر أو إجماع متيقن منقول يقرر أن ذلك من تحريف الكلم عن مواضعه ، لأنه انحراف بالألفاظ عن معانيها من غير حجة مسوغة من النصوص ويعتبر أيضاً ذلك من تبديل كلامه ، إذ هو خروج به عن غير معناه الذى وضع له ، وينطبق عليه قوله تعالى : « فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه » .

بل إنه يسترسل فى الرد على الذين يأخذون بغير ظواهر الألفاظ ، فيقول : « ومن ترك ظاهر اللفظ ، وطلب معانى لا يدل عليها لفظ الوحى ، فقد افترى على الله عز وجل » .

٤١٥ — وإنه ليروى أن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها قالت : « ما كان رسول الله ﷺ يتأول شيئاً من القرآن إلا آيا بعدد أخبره بهن جبريل عليه السلام.

---

(١) هو بكر البشرى ممن يقولون بأنه يتوقف فى الأمر والنهى حتى توجد قرينة مبينة.

(٢) الاحكام ج ٣ ص ٤٠

وإذا كان محمد بن عبدالله لا يؤول القرآن ، وهو الذى يوحى إليه ، فأولى ألا يؤوله أحد من بعده ، هذا ما يستنبطه ابن حزم من هذا الخبر المروى عن عن عائشة ، فهو يقول : « إذا كان النبى ﷺ لا يتأول شيئاً من القرآن إلا بوحى ، فيخرجه عن ظاهره إلى التأويل ، فمن فعل خلاف ذلك ، فقد خالف الله تعالى ، ورسوله ﷺ ، وقد نهى تعالى وحرم أن يقال عليه ما لم يعلمه القائل ؛ وإذا كنا لا نعلم إلا ما علمنا ؛ فترك الظاهر الذى علمناه ، وتعديه — إلى تأويل — لم يأت به ظاهر آخر ، حرام وفسق ومعصية لله تعالى ، وقد أنذر الله تعالى وأعذر ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمى فعليها ، عن جعفر بن برقان قال قال أبو هريرة : يابن أخى إذا حدثت بالحديث فلا تضرب الأمثال ، وصدق أبو هريرة رضى الله عنه ونصح ، وبالله التوفيق » .

٤١٦ — هذا تفسير الأوامر والنواهى تفسيراً ظاهريا ، وقبل أن نترك الكلام فى هذا الباب ، وما فيه من تخريج ظاهرى وهو لباب الفقه الظاهرى ، نقول إن ابن حزم يرى أن الأمر بإطلاقه يقتضى الفور من غير تراخ إلا إذا كان ثمة نص يسوغ بظاهره التراخى ، وذلك لقوله تعالى : « فاستبقوا الخيرات » وقوله تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » أى سارعوا إلى الأعمال الصالحة التى يكون فيها المغفرة ، وإن هذا بلا شك فى الأوامر غير المرتبطة بوقت ، أما الأوامر المرتبطة بوقت عين بالنص ، فوجوبها مربوط بأوقاتها ، وقد بنى على ذلك الأصل مسائل فرعية كثيرة منها :

ا — قضاء صيام رمضان بالنسبة للمريض والمسافر ، فإنه لازم فى أول أوقات القدرة بعد انتهاء الشهر « فإن بادر المرء فقد أدى ما عليه ، وإن أخر لغير عذر كان عاصياً »(١) .

ب — ومن ذلك أداء الزكاة التى وجبت بتحقق سببها وهو النصاب ، وتحقق

---

(١) المصدر المذكور ص ٤٦

شرطها ، وهو حولان الحول ، فإنه عليه المبادرة بأدائها وتأخيرها بغير عذر فيه عصيان .

ح — الحج يجب فى وقته من العام بمجرد الاستطاعة ، فإن أخر إلى عام آخر من غير عذر ، فإنه يكون عاصياً بالتأخير .

٣ — الإجماع

٤١٧ — أفضنا بالقول فى النصوص ؛ لأنها عماد الفقه الظاهرى ، ولأن فهمها من ظاهرها هو الأساس الأول فى الخلاف بين أهل الظاهر ، والجمهور من الفقهاء ، كما قدمنا ، إذ أن الأخذ بالظاهر ، هو الخاصة التى اختصوا بها ، من بين فقهاء المسلمين ، فقد شاركهم كما قدمنا غيرهم فى نفى القياس ، ولم يشاركهم أحد فى الأخذ بالظاهر أخذاً مطلقاً ، ولذلك فصلنا بعض التفصيل الكلام فى العام والخاص والأوامر والنواهى من وجهة النظر الظاهرية .

ونرجو أن نكون بعد ذلك التفصيل قد أعطينا القارىء الكريم صورة واضحة للمذهب الظاهرى فى فهم النصوص ، فإنه بذلك يتجلى ويتضح فى أحد ركنيه ، بل فى أهم ركنيه ، والثانى هو نفى القياس ، ونفى تعليل النصوص .

٤١٨ — والآن ننتقل إلى العنصر الثالث من مصادر الفقه عند الظاهرية ، وهو الإجماع ، وابن حزم يقرر أن الإجماع حجة بالإجماع تقريباً ، لم يختلف فى ذلك أحد من السنيين ، فيقول ابن حزم « اتفقنا نحن وأكثر المخالفين على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة ، وحق مقطوع به فى دين الله تعالى عز وجل » .

وكلام ابن حزم فى الإجماع يدور حول ثلاثة أقطاب نبينها ، ولا نريد أن نتصدى لإثبات حجته ، إنما نتصدى لبيان هذه الأقطاب الثلاثة فقط ، وهى حقيقته ، ثم الأصل الذى انعقد عليه الإجماع ، وهو مايسمى فى عرف الأصوليين

سند الإجماع ، والأمر الثالث عصر الإجماع ، ومن الذين يعتبر إجماعهم .
أما حقيقة الإجماع فلم يبينه ابن حزم بالحد ولا بالرسم ، ولكن بينه بالتقسيم لمصادر الشريعة وأحكامها ، فيقول إن أحكام الدين لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما ، إما وحى مثبت فى المصحف ، وهو القرآن ، وإما وحى غير مثبت فى المصحف، وهو بيان رسول الله ﷺ ، ثم يقسم الأحكام المأخوذة من هذين المصدرين إلى ثلاثة أقسام : (أولها) ما نقلته الأمة كلها عصراً بعد عصر ، كالايمان ، والصلوات والصيام والحج ، وهذا هو الإجماع ، فليس شىء من هذا القسم لم يجمع عليه (وثانيها) ما نقل نقلا متواترا لكثير من السنن ، ولم يصادف إجماعا كصلاة النبى ﷺ قاعدا بجميع الحاضرين من أصحابه ، وكدفعة خيبر إلى اليهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر (وثالثها) ما نقله الثقة عن الثقة ومنه ما أجمع عليه ومنه ما اختلف فيه [1] .

وعلى ذلك يكون الاجماع فى حقيقته هو فيما نقلته الأمة كلها عصرا بعد عصر ، كالايمان وأصل الصلوات المفروضة ، وأوقاتها ، وعدد ركعاتها ، والصيام وشهره ووقته ، والحج ووقته وركنه ، وهكذا من كل ما علم من الدين بالضرورة .

٤١٩ — هذا ما يدل عليه أو يفيده كلام ابن حزم فى معنى الاجماع ، وإن هذا التعريف ، أو هذه الحقيقة قد تعرض لها الشافعى ، وقالها فى كتابه جماع العلم فقد أخذ رضى الله عنه يثير مجاجة بحث مع مناظره ، حتى ينتهى بأن يبين له تعذر وجود إجماع فى عصره ، وحتى اضطر مجادله أن يسأله هل من إجماع ، فيجيبه الشافعى بقوله : « نعم بحمد الله كثير فى جملة الفرائض التى لا يسع أحدا جهلها ، فذلك الاجماع هو الذى لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع ، فهذا الطريق التى يصدق من ادعى الاجماع ، فيها ، وفى أشياء من أصول العلم دون فروعه ، ودون الأصول غيرها ، فأما ما ادعيت

---

(١) راجع فى هذا الإحكام ج ٤ ص ١٤٢

من الاجماع حيث أدركت التفرق فى دهرك ، وتحكى عن أهل كل قرن ما نظره فلا يجوز أن يكون هذا إجماعا »(١) .

هذا كلام الامام الشافعى رضى الله عنه ، وهو متفق تمام الاتفاق فى المؤدى مع كلام ابن حزم ، حتى يكاد القارىء يعتقد أن ابن حزم قد استملى تفكيره عن الشافعى ، ولا غضاضة عليه فى ذلك ، فإن الشافعى رضى الله عنه قد سبق فى تحقق علم الاستنباط ، وهو ما سمى علم الأصول سبقاً بعيداً ، ومن كتبوا فى الأصول قد قبسوا منه كثيرا ، وحسبه فضلا أنه هو الذى فتح لهم عين الطريق، فوردها من بعده الواردون. وإذا كان ابن حزم قد وافق الشافعى فى هذا المقام ، فإنهما قد اختلفا فى المقصد ، فابن حزم يحصر الإجماع فى ذلك ، أما الشافعى فإنه يحصر وقائع الإجماع فى ذلك ، فهو لم يحصر الفكرة ، ولكن حصر بالاستقراء الوقائع ، ولذلك دون فى الرسالة بحث الاجماع وشروطه ولم يذكر ماذكره هنا تعريفاً له، لجواز أن يقع فى غير عصره ما لم يره فى عصره ؛ لأن الشافعى يضع قانوناً للاستنباط لا يتقيد بعصر دون عصر .

٤٢٠ — هذه حقيقة الإجماع ،كما يقررها ابن حزم ولكن ممن يتكون الإجماع يقرر ابن حزم رأى الظاهرية، وينسبه إلى أبى سليمان داود الظاهرى نفسه ، وهو أن الإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة ، وإن ذلك يتفق مع حقيقة الإجماع عنده ؛ لأنه إذا كان الإجماع هو العلم المتواتر المتفق عليه المنقول عن النبى ﷺ ، فالاجماع لا يتصور إلا إذا كان فى عصر الصحابة ، ثم إجماع من يجىء من بعدهم يكون متبعا لإجماعهم ، ولذا يقول من يقرر المذهب الظاهرى فى ذلك: « قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضى الله عنهم ، واحتج فى ذلك بأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ ، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيف ، وأيضاً فانهم رضى الله عنهم كانوا جميع المؤمنين ، لا مؤمن من الناس سواهم ».

(١) كتاب جماع العلم الجزء السابع من الأم ص ٣٥٧

ومن كانت هذه صفاتهم فإجماعهم هو إجماع المؤمنين ، وهو الإجماع المقطوع به ، وأما كل عصر بعدهم ، فإنما هم بعض المؤمنين ، لا كلهم ، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا إنما الاجماع إجماع جميعهم ، وأيضا فإنهم كانوا عددا محصورا يمكن أنه يحاط بهم ، وتعرف أقوالهم ، وليس من بعدهم كذلك »[1] .

هذه حجج ثلاث ساقها ابن حزم حجة لأبى سليمان ، أساسها أنه لا إجماع إلا بتوقيف النبى ﷺ أو بعبارة أوضح تعليم منه ، وهم الذين تلقوا ذلك التعليم ، ولأنهم كانوا محصورين يمكن عقد إجماعهم وحصر أقوالهم ، وكانوا هم كل المؤمنين فى عهد النبى ﷺ .

٤٢١ — وإن ابن حزم يوجه ذلك الرأى توجيها حسناً ، فيقول إن الإجماع الذى بين حقيقته ، إما أن يكون إجماع كل العصور إلى يوم القيامة ، وإما أن يكون إجماع عصر من بين عصور الاسلام . لا جائز أن يكون الأول ، لأن مؤدى ذلك ألا يعتقد أهل عصر من العصور أن هناك إجماعا فى أمر من الأمور ، لأنه لم يتم انعقاد الإجماع بعد ، إذ لم ينقض كل العصور .

إذن لم يبق إلا الفرض الثانى ، وهو إجماع عصر من العصور ، ولكن أى عصر هو ، أعصر الصحابة فقط أم عصر بعد عصر الصحابة ، أم عصر الصحابة ، وأى عصر غيره ، وقد قرر أن الفرض الثانى باطل ، وهو أن يكون الاجماع هو إجماع عصر بعد عصر الصحابة ، لأنه لم يقم دليل على انعقاد الاجماع بعد عصر الصحابة فى أمر لم ينعقد فيه إجماع الصحابة ، إذن فلا يمكن أن يكون الاجماع المفروض اتباعه إجماع عصر بعد الصحابة .

بقى الفرضان الآخران ، وهو أن يكون الاجماع إجماع الصحابة فقط ، أو إجماع عصر الصحابة ، وإجماع أى عصر بعده ، ولا شك أن فرض إجماع الصحابة صحيح . ويقول ابن حزم فى تأييد صحته : « وجدناه صحيحا لبرهانين :

---

(١) الإحكام ج ٤ ص ١٤٧

(أحدهما) أنه إجماع لاخلاف فيه من أحد، وما اختلف قط مسلمان فى أن ما أجمع عليه جميع الصحابة رضى الله عنهم دون خلاف من أحد منهم — إجماع متيقن مقطوع بصحته ، فإنه إجماع صحيح ، لا يحل لأحد خلافه .

(والثانى) أنه قد صح أن الدين قد كمل بقوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » فإذ قد صح ذلك فقد بطل أن يزاد فيه شيء ، وصح أنه قد كمل ، فقد اتفقنا على أنه كله منصوص عليه من عند الله عز وجل ، وإذا كان هو كذلك فما كان من عند الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته إلا من قبل النبى ﷺ الذى يأتيه الوحى من عند الله »(١) .

بقى الفرض الثالث ، وهو أن يكون إجماع الصحابة صحيحاً ، وكذلك إجماع أى عصر ، فيقول ابن حزم فيه « إن كان إجماعهم على ما أجمع عليه الصحابة ، فلا عبره باجماعهم ، إنما المعتبر إجماع الصحابة فقط، وإن كان إجماع بعد الصحابة على أمر اختلف فيه الصحابة ، أو أمر لم يعرف فيه للصحابة قول ، أو عرف فيه قول لبعض ، ولم يعرف لسائرهم ؛ فإن كان إجماع ما بعد الصحابة على أمر اختلف فيه الصحابة فهو باطل ؛ لأنه لا يصح أن يختلف الصحابة فى أمر، ويلزم الناس من بعدهم بأمر واحد ، ولا يجوز أن يحرم على من بعدهم ما حل لهم من النظر ، ولأنه ليس إجماع المؤمنين ، اذ لا يمكن حصره ، وبذلك بطل الفرض الثانى والثالث أيضا ، اذ أن حصر غير الصحابة أمر ليس فى الامكان ، أما الصحابة فحصرهم فى الامكان ، وبهذا يتبين أنه لا إجماع إلا إجماع الصحابة »(٢) .

٤٢٢ — والاجماع على الوضع الذى حققه ابن حزم ، وهو الاجماع المتواتر المتصل بالرسول فى أمر علم من الدين بالضرورة لايمكن إلا أن يكون عن نص، بل ماهو أقوى من النص، وهو التوقيف، والتعليم من الرسول ﷺ ، ولذا ينقض

(١) النبذ ص ٩

(٢) هذا الكلام ملخص من النبذ ص ١١ ، ١٢

كل قول يؤدى إلى أن يكون إجماع من غـــير نص ، فسند الاجماع دائما عند ابن حزم على النص ، بل لا يتصور إجماع على الحقيقة التى قررها ، إلا إذا بنى على نص ، بل توقيف من الرسول ﷺ ، ولذلك يقرر هذا فى قوة ، فيقول : « لا إجماع إلا عن نص ، وذلك النص إما كلام منه عليه السلام ، فهو منقول ولا بد محفوظ حاضر ، وإما فعل منه عليه السلام فهو منقول أيضا كذلك ، وإما إقراره ، إذ علمه فأقره ولم ينكره ، فهى أيضا حال منقول محفوظة ، وكل من ادعى إجماعا على غير هذه الوجوه كلفناه تصحيح دعواه فى أنه إجماع » (١) أى من ادعى انعقاد إجماع على غير نص — يكون قوله باطلا ، ودعواه باطلة وعليه إذا كان يجعل لكلامه أساسا أن يصحح الدعوى ، ولا يسمى مايدعيه إجماعا .

ويستدل ابن حزم على دعواه من أنه لا إجماع من غير نص ، وإن كان فى الحقيقة الأمر على مقتضى تعريفه للاجماع لا يتصور أن يكون من غير نص ، لأنه فى تعريفه توقيف وتعليم من النبى ﷺ متواتر ، فلا تتصور حقيقة الاجماع عنده إلا بنص .

وفوق ذلك فقد حصر الأدلة فى النصوص ، ولا بد للاجماع من سند أى دليل ، فلابد له إذن من نص ؛ إذ قد نفى هو القياس والتعليل ولم يعتبر غير النص دليلا ، ولكنه مع ذلك على سنته فى الإفاضة والاستيعاب لم يترك مقالا لقائل ، فأتى بأدلة .

٤٢٣ — ولننظر فى هذه الأدلة ، فإنها تكشف لنا عن مدارك ابن حزم الفقهية العالية .

(ا) والدليل الأول الذى يسوقه قوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » وكل إجماع أو استدلال من غير نص ، فهو ليس اتباعا لما أنزل إلينا من ربنا (ب) والدليل الثانى قول الله تعالى « اليوم أكملت لكم

---

(١) الاحكام ج ٤ ص ١٣٦

دينكم ، فكل إجماع لا بد أن يشتق مما نزل فى عهد الرسول ، وإلا لم يكن الدين قد كمل فى عهد الرسول مع أن الله قد أخبر بكماله ، فلا زيادة بعده لمستزيد إلا أن يكون منه . وإن هذين الدليلين كما ترى قد بنيا على نظره ، وهو أنه لا دليل إلا من النصوص ، أما نظر غيره الذين يعتبرون الأدلة هى النصوص والحمل عليها ، كما يستنبط من عللها واطرادها ، فهم يقولون إن الأقيسة الصحيحة حمل على النصوص ، وكشف عن الأحكام التى أنزلها الله تعالى ، والأقيسة المبنية على النصوص لا تنافى كمال الدين بكمال الأصول التى بنيت على أحكام الأمور التى لا تتناهى ، والحوادث التى لا تنقطع ، فهذان الدليلان هما فى الحقيقة يدوران حول القطب الظاهرى ، ولا يتجاوزانه .

٤٢٤ — وله أدلة أخرى فى هذا تدور حول القطب الظاهرى ، ومنها :

أن العقل لا يتصور أن يجمع المسلمون بعد النبى ﷺ على مالا نص عليه منه ، وبتوقيف منه ؛ فإنه قد افترق الصحابة بعد رسول الله ﷺ فى الأمصار التى فتحت ، وصار لكل طائفة منهم تلاميذ ، ثم اتسع الأمر من بعدهم ، حتى صار لا يمكن أن يعتقد إنسان على وجه الجزم واليقين ، والعلم المقطوع به أنه يمكن أن يجمع العلماء على أمر ، فضلا عن أن يكون من غير نص يعتمدون عليه ، هذا أمر فى حكم المستحيل ، ولذا يقول : « ومن طريق النظر الراجع الى العقل والمشاهدة والحس أننا نسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على مالا نص فيه ، أفى الممكن عندك أن يجتمع علماء الاسلام فى موضع واحد ، حتى لا يشذ عنهم منهم أحد ، بعد افتراق الصحابة رضى الله عنهم فى الأمصار ، أم هذا ممتنع غير ممكن ، فإن قال هذا ممكن كابر العيان [1] » ثم يبين رضى الله عنه افتراق علماء المسلمين فى البلاد الاسلامية ؛ فبعضهم فى اليمن ، وبعضهم فى عمان ، وبعضهم فى البحرين ، وبعضهم فى الطائف ، وبعضهم فى مكة ، وبعضهم قرطبى ، وبعضهم فى سائر الجزيرة العربية ، ثم اتسع

---

(١)

الأمر من بعد ذلك، فصار من السند إلى مغارب الأندلس ، وسواحل بلاد البربر ومن سواحل اليمن إلى ثغور أرمينية ، وهكذا . . وإنه من الحق علينا أن نقرر أن الشافعي رضى الله عنه أول من نبه إلى ذلك فى كتابه جماع العلم (١) .

٤٢٥ — وإن ابن حزم لا يكتفى ببيان استحالة الاجماع من غير نص لاستحالة الاجتماع ، بل يبين أن الاجماع على غير نص غير ممكن ، لأن تفكير الناس فى استخراج العلل لا يمكن أن يتفق ؛ لاختلاف مناحى تفكيرهم ، ويستعين فى بيان ذلك بدراساته النفسية ، والاجتماعية ، فيقول رضى الله عنه :

« إن اليقين قد صح بأن الناس مختلفون فى هممهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه ، وينفرون عما سواه ، متباينون فى ذلك تباينا شديدا ، متفاوتاً جدا ، فمنهم رقيق القلب يميل إلى الرفق بالناس ، ومنهم قاسى القلب شديد يميل إلى التشديد على الناس ، ومنهم قوى على العمل مجد يميل إلى العزم والصبر والتفرد ، ومنهم ضعيف الطاقة يميل إلى التخفيف ، ومنهم جانح إلى لين العيش يميل إلى الترفيه ، ومنهم مائل إلى الخشونة مجنح إلى الشدة ، ومنهم معتدل فى كل ذلك يميل إلى التوسط ، ومنهم شديد الغضب يميل إلى شدة الانكار ، ومنهم حليم يميل إلى الإغضاء ، ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلا ، وإنما يجمع ذوو الطبائع المختلفة على ما استووا فيه من الإدراك بحواسهم ، وعلموه ببداهة عقولهم فقط ، وليست أحكام الشريعة من هذين القسمين ، فبطل أن يصح إجماع على غير توقيف ، وهذا برهان قاطع ضرورى »(٢) .

وبهذا ينتهى ابن حزم إلى أنه لا إجماع من غير نص ، وهو منطقى فى هذه القضية ، لأن حقيقة الإجماع فى نظره لا يمكن أن يتصورها فقيه من غير نص ، بل ما هو أقوى من النص وهو التوقيف والتعليم كما ذكرنا .

---

(١) راجع الأم ج ٧ ص ٢٥٦

(٢) الإحكام ج ٤ ص ١٣٨

إجماع أهل المدينة

٤٢٦ – وإذا كانت حقيقة الاجماع عند ابن حزم ما ذكرنا ، وهى إجماع كل العلماء إجماعا متواتر مبنياً على توقيف من النبى ﷺ إذا كان الاجماع هو هذه الحقيقة فإن إجماع بعض الناس لا يعد إجماعا على هذا النظر، ولذلك لم يعد ابن حزم إجماع أهل المدينة على أمر إجماعا لمنافاته لحقيقة الاجماع ، ولم يعتبره حجة فى الدين ، لأنه لا حجة إلا النص والاجماع ، والدليل المشتق منهما ، وليس إجماع أهل المدينة من هذا فى شيء .

ويبين خطأ الذين يقولون إن إجماع أهل المدينة حجة لفضلها ، ولأن أهلها شهدوا نزول الوحى من وجوه ، فأولا يبين أن الآثار الواردة بفضل المدينة لا تقتضى أن يكون كل من فيها دائما فضلاء ؛ ويأخذ من حالهم فى عصره شاهدا فيقول « يغلب على أهلها اليوم الفسق ، بل الكفر من غالية الروافض ، وإنا لله وإنا إليه راجعون (١) .

ويبين ثانياً أن الذين شهدوا الوحى ، وتلقوا عمن نزل عليه الوحى هم الصحابة رضى الله عنهم ، لا من جاء بعدهم من أهل المدينة ، وعن الصحابة أخذ التابعون من أهل كل مصر .

وإن هذا الدليل قد ساقه الامام الليث بن سعد فى رسالته فى الرد على مالك رضى الله عنه عند ما لامه إذ خالف أهل المدينة فيما هم عليه (٢) .

ويبين رضى الله عنه أن الخلفاء الذين كانوا بالمدينة ، وهم الثلاثة الأولون أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، قد بينوا لأهل الأمصار من رعيتهم حكم

---

(١) النبذ ص ١٦

(٢) راجع رسالة الليث بن سعد فى إعلام الموقعين ج ١ ، وتاريخ التشريع الاسلامى لأستاذنا المرحوم الخضرى ، وكتاب مالك للمؤلف .

الدين ، فاستوى أهل المدينة وغيرهم ، ولا يتصور أن يكونوا قد قصروا في تعريف الدين لأهل الأمصار غير المدينة ؛ لأن ذلك التقصير سوء ، قد أعاذهم الله سبحانه وتعالى منهم .

٤٢٧ — وإن ابن حزم يقرر هنا أمراً قد سبقه الشافعي إلى تقريره ، ومنشؤه الاستقراء والتتبع ، وهو أن أهل المدينة لا يجمعون على أمر إلا إذا كان قد أجمع عليه الصحابة الأولون من قبل ، وإن ذلك يكون موضع إجماع العلماء في غير المدينة ، ولذلك يقرر تبعاً للشافعي أنه لم يجمع أهل المدينة على أمر إلا إذا كان موضع إجماع العلماء في كل الأمصار ، وأنهم اذا اختلفوا ، فالمسألة موضع خلاف أيضاً عند غيرهم (١) .

ولا يكتفي ابن حزم بذلك ، بل إنه رضي الله عنه يشكك في أقوال هؤلاء الذين يدعون أن عمل أهل المدينة حجة ، فيدعي عليهم أنهم ما قالوا إلا ليثبتوا أن مالكا أولى بالاتباع من غيره ، فيقول في ذلك : « إنما قال ذلك قوم من المتأخرين ليتوصلوا بذلك إلى تقليد مالك بن أنس دون علماء المدينة جميعاً ، ولا سبيل لهم إلى مسألة واحدة أجمع عليها جميع فقهاء المدنية المعروفون من الصحابة والتابعين خالفهم فيها سائر الأمصار » .

٤٢٨ — هذا نظر ابن حزم في الاجماع وهو في الحقيقة ينتهي إلى النص ، لأنه أولا يشترط أن يكون سنده النص ، ولأنه ثانياً لا يتصور إجماعا إلا أن يكون متواتراً تواتر نقل مقطوع به حتى يصل الى عهد النبوة ، ولأنة ثالثاً لا يتصوره إلا بتوقيف من النبي ﷺ بقول أو فعل أو تقرير ، والله سبحانه هو الهادي .

---

(١) راجع في هذا كتاب الشافعي للمؤلف .

٤ — الدليـــل

٤٢٩ — هذا هو المصدر الرابع من مصادر الاستنباط التي سلكها ابن حزم هو والظاهرية ، وقد ادعى مخالفوهم أنهم أنكروا القياس حجة شرعية ، ولكن تفريع الأحكام اضطرهم لأن يثبتوا ما نفوا ، ويقرروا ما أبعدوا ، وسموه الدليل بدل أن يسموه القياس ، وقد قال الخطيب البغدادي في تاريخ داوود الظاهري ذلك ، ولكن الظاهرية لا يعترفون بذلك ، وينفونه ، ويبينون أن الدليل ليس شيئاً خارجا على النصوص ، وهو في حقيقته ليس زائدا عليها ، وقد ابتدأ ابن حزم في كلامه في الدليل بنفي ما ادعاه أولئك العلماء على الظاهرية ، فقال بلغته العنيفة .

« ظن قوم يجهلون أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والاجماع ، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد ، فأخطئوا في ظنهم أفحش خطأ ، ونحن إن شاء الله نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال » .

ثم يبين بعد ذلك أن الدليل هو أمر مأخوذ من الإجماع ، أو النص ، فهو مولد منهما ، مفهوم بعد من دلالتهما ، وليس حملا عليهما باستخراج علة ، إنما هو أمر يؤخذ من ذاتهما ، لا بالحمل عليهما ، وهو بهذا يخالف القياس ، لأن القياس أساسه استخراج علة من النص ، ثم إعطاء حكم النص على كل ما تتحقق فيه العلة ، أما الدليل المعتمد على النصوص أو المأخوذ منها فهو قد أخذ من النص نفسه .

٤٣٠ — وإن الدليل المأخوذ من النص يقسمه ابن حزم إلى أقسام سبعة ، نشير إلى كل قسم منها ، ونذكر المثل الذي ساقه ابن حزم له .

والقسم الأول هو أن يكون النص مشتملا على مقدمتين ، وتركت النتيجة ولم ينص عليها ، فيكون استخراج النتيجة من المقدمتين هو الدليل ، ويضرب لذلك مثلا ، وهو قول النبي ﷺ : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » فان هاتين مقدمتان ينتج منهما حتما أن كل مسكر حرام ، ولا يعتبر تحريم كل مسكر غير المنصوص عليه من أنواع الخمور أخذا بالقياس ، بل يعتبره من تطبيق ذلك النص ، وإنه إن لم يصرح

بأن كل مسكر حرام ، فهو مفهوم من النص ؛ لأن النتائج دائما مطويات فى المقدمات ، كمن يقول كل حيوان متحرك بالإرادة ، والإنسان حيوان، فالانسان متحرك بالإرادة ، فالنتيجة مطوية تتضمنها المقدمات حتما، لذلك كان ذكر المقدمات من غير ذكر النص متضمنا لا محالة الدلالة على النتيجة ؛ ففهمها يكون من نص المقدمتين ، لا من أمر خارج عنهما .

ولأن الظاهرية يأخذون بهذا النوع من الدليل ، وهو الذى يكون النص مشتملا على المقدمات ، ولم تذكر فيه النتيجة قال بعض الفقهاء عنهم إنهم يأخذون بالقياس إذا كانت العلة منصوصاً عليها ، وذلك حق فى جملته ؛ لأن ذلك لا يعتبرونه قياساً ، بل هو فى الحقيقة تطبيق للنص الكلى الذى اشتمل على العلة ، إذ صرح بأن كل ما يدخل فى عموم ذلك ينطبق عليه الحكم بالنص لا بالقياس ، وتسمية ذلك قياسا هو موضع النظر .

٤٣١ — والقسم الثانى من أقسام الدليل المأخوذ من النص تطبيق عموم فعل الشرط ، مثل قوله : « إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » فإن ذلك الشرط يفهم منه أن كل من ينتهى يغفر الله سبحانه وتعالى ، سواء أكانوا هم المشركين الذين يتكلم القرآن عنهم أم كان غيرهم ، وهذا أيضا مفهوم من اللفظ ، ومن تطبيق الحكم على كل الناس ؛ لأن الناس سواء بالنسبة للأحكام الشرعية ، فهذا أيضا لا يعد قياساً ، ولكنه دلالة اللفظ ذاته .

والقسم الثالث — أن يكون المعنى الذى يدل عليه اللفظ متضمناً فى ذاته نفى معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذى اشتمل عليه اللفظ ، مثل قوله تعالى: « إن ابراهيم لأواه حليم » فإن الكلام يتضمن حتما أنه ليس بسفيه ، لأن السفه لا يمكن أن يتلاءم مع معنى الحلم . ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » مع قوله تعالى وبالوالدين إحسانا فان ذلك يتضمن أيضا النهى عن الضرب ، لأن الضرب والنهى عن النهر ، وأن يقول لهما — أف — والأمر بالاحسان معان لا تتلاءم .

ولذلك ادعى بعض العلماء أن الظاهرية يأخذون بالقياس الجلى ، لأن دلالة الأولى من القياس الجلى ولكنهم لا يعتبرون ذلك من القياس فى شىء ، إنما هى دلالة تضمنها اللفظ فى ذاته .

والقسم الرابع — أن يكون الشىء غير منصوص على حكمه ، فيقال الشىء إما أن يكون حراما بالنص فيكون حكمه الإثم إن فعل ، وإما أن يكون فرضا بالنص ، فيكون آثما إن ترك ، وإما أن يكون مباحاً لا فرض ، ولا تحريم فله أن يفعل وإما أن يترك ، فاذا لم يكن نص بالفرضية ، ولا نص بالتحريم فهو مباح .

وهذا القسم فى الحقيقة فى باب الاستصحاب ، وهو أن يكون الشىء على أصل الإباحة المنصوص عليها ، حتى يقوم دليل التحريم أو الفرضية ، وسنعرض لذلك عند الكلام فى الاستصحاب .

٤٣٢ — هذه أقسام أربعة من الدليل الموجود من النصوص ، وهناك ثلاثة أخرى هى أشبه بما يؤخذ من البراهين المنطقية عند بيان وجه دلالتها ، ومن هذه ما سماه قضايا متدرجة أى أن الدرجة العليا فوق التالية لها ، وهكذا مثل أبو بكر أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان ، فأبو بكر أفضل من عثمان ، وهذا فى الحقيقة داخل فى القسم الأول من الدليل ؛ لأنه ذكر المقدمتين ، وترك للنتيجة التى تفهم ضمنا من القول .

ومنها أيضا ماسماه عكس القضايا ، كأن يكون النص هكذا كل مسكر حرام ، فيعكس عكسا مستويا هكذا بجعل المحمول موضوعا ، والموضوع محمولا ، فيقال بعض الحرام مسكر ، وإن ذلك أيضا من الدلالات التى تفهم من النص ذاته .

ومنها أن يكون اللفظ دالا على معنى بالقصد والذات ، ولهذا المعنى لوازم ، فتفهم هذه اللوازم من اللفظ مثل زيد يكتب ، فان الجملة وضعت للكتابة . ولكنها تدل على أن زيداً حى ، وأن أصابعه تتحرك ، وأنه سليم احدى اليدين ،

وهكذا ، وان هذا هو ما يفهم بالاشارة لا بالعبارة ، ويسميه المناطقة الدلالة التضمنية [١] .

ولقد ختم ابن حزم بيان هذه الدلالات اللفظية هى وما سبق القول فيها بقوله : « فهذه هى الأدلة التى نستعملها ، وهى معان ومفهومها ، وهى كلها واقعة تحت النص ، وليست خارجة عنه أصلا ، وجميع هذه الأنواع ، إما تفصيل لجملة ، وإما عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى، كأنه يعبر عنه بلغة أخرى [٢] » .

وإنا نوافق ابن حزم كل الموافقة على أن ما سماه أدلة من هذه الأقسام كلها هى مفهومة من النص ، وليست خارجة عنه إنما هى منه كلها ، وليست من القياس فى شىء إلا على رأى الذين يقولون إن دلالة الأولى من باب القياس فانه يصح أن تكون دلالة اللفظ على المعانى المتلائمة من قبيل ذلك ، لكن الحق فى هذا أنه من مفهوم اللفظ ، لا من شىء خارج عنه كما أشرنا فى موضعه .

٤٣٣ — ولكن هذه الدلالات كلها لفظية ، فلماذا ذكرها فى قسم مستقل غير النصوص ، وسماه دليلا ، مادام يرجع الأمر فيها الى النصوص ، أو بالأحرى الى دلالة النصوص ذاتها ؟

الجواب عن ذلك أن ابن حزم ظاهرى ، وقد بينا أن الخاصة التى اختص بها الفقه الظاهرى هو أن يؤخذ فيه المعنى من ظاهر النص ، ولا يتأوله ، ولا يخرجه عن ظاهره الا بنص آخر . وتفهم فيه النصوص على ذلك الوجه سواء أكانت نصوصاً تتعلق بالعقائد ، أم كانت نصوصاً تتصل بالفروع ، فهما سواء فى أنه لا يؤخذ المعنى إلا من ظاهر اللفظ ، ولا يسير الباحث إلى تأويل لم يشتق من ظاهر نص آخر .

وإذا كانت النصوص تفهم على ذلك الوجه الظاهر فانه لا يمكن أن تعد هذه

---

(١) أخذنا هذه الأقسام من الإحكام ج ٥ ص ١٠٦ ، ووضحناها بالموازنات .

(٢) ج ٥ ص ١٠٧

الدلالات من قبيل الدلالة الظاهرة للنص ، فعلى مقتضى ذلك النظر الظاهرى كان لا بد أن يكون لها تسمية خاصة ، فسموها الدليل ؛ لأنها ليست أخذا بظاهر الألفاظ ، إنما هى أخذ بما تضمنته دلالتها من معان لا تظهر بادى الرأى والنظر ، إنما تظهر بعد تأمل لأنها فى جملتها من لوازم المعانى اللفظية الظاهرة ، ولكنها تعود على أى حال الى اللفظ والنص ، وهى مشتقة منه ومتفرعة عليه .

وقد يقول قائل إن القياس أيضا له ذلك الاعتبار ، لأنه حمل على اللفظ ، قد يقول قائل ذلك القول ، ولكن الحقيقة أنهما مفترقان ، لأن القياس حمل على النص، وليس من النص فى شىء ، إذ يقضى القياس أن يتحرى عن علة الحكم إما من نص آخر ، أو إجماع على المعنى ، أو من استقراء للمعانى الشرعية المقصودة من النصوص ، فاذا عرفت العلة بأى مسلك من مسالكها ، تعدى الحكم من الأصل المنصوص على الحكم فيه الى الفرع المقيس ، فليس القياس أخذا من مفهوم اللفظ ، ولكنه تحميل لمفهومه ، أما الأدلة التى ساقها ابن حزم فهى دلالات لفظية ، وإن لم تكن ظاهرة بادى الرأى من النصوص .

٤٢٤ — هذه أقسام الدليل المأخوذة من النصوص أما الدليل المأخوذ من من الإجماع فقد ذكر ابن حزم أن أقسامه أربعة ، فقال : « أما الدليل المأخوذ من الإجماع ، فهو ينقسم الى أربعة أقسام ، وهى استصحاب الحال ، وأقل ما قيل واجماعهم على ترك قولة ما ، واجماعهم على أن حكم المسلمين سواء » .

ولنشر الى كل قسم من الأقسام الثلاثة الأخيرة بكلمة ، ثم نقرر من بعد ذلك فصلا نخصصه للكلام فى الاستصحاب عند الظاهرية ، وعند ابن حزم خاصة .

٤٢٥ — ولنبتدىء برابعها ، وهو كون حكم المسلمين سواء ، فأساسه أنه اذا كان الحكم قد خوطب به بعض المسلمين ، فهو حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين ، مادامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه ، وان ذلك ثابت باجماع المسلمين المنقول، من عصر النبى ﷺ ، فالأحاديث التى ترد فى رجال

بأعيانهم ، ثم يكون حكمها عاما ، فقد فهم العموم من التسوية العامة بين المسلمين ، وقد نقلنا كلام ابن حزم فى هذا المقام عند الكلام فى العموم والخصوص ، فقد قرر أن رسول الله ﷺ لم يبعث ليحكم على أصل عصره ، فقط لكن على كل من يأتى إلى يوم القيامة .

وعلى ذلك يكون الحكم عاما ، وإن كان اللفظ خاصا ، وليس ذلك من قبيل أن اللفظ الخاص دال على العموم ، ولكنه جاء من انعقاد الإجماع على عموم الرسالة المحمدية ، وعلى التسوية بين المسلمين جميعاً فى الأحكام التكليفية ، فكان عموم الحكم ليس مأخوذا من النص ، بل هو مأخوذ من ذلك الإجماع ؛ ولذلك سماه الظاهرية دليلا اشتق من الإجماع .

وقد يقول قائل لماذا لا يقال إن الحكم مأخوذ من ذات الاجماع ، ولا حاجة إلى فرض مصدر ثالث بينهما يسمى الدليل ، ولكن يجاب عن ذلك بأن الحكم المستفاد نفسه ليس هو موضع الإجماع فى القضية ، فقد يكون ذات الحكم وفهمه موضع خلاف ، إذا اعتمد على النص الخاص الوارد فيه ، وكان التعميم المعتمد عليه الحكم قائما على الاجماع ، وهو أن المسلمين سواء ، فمثلا حديث رضاع كبير من امرأة وكونه سبباً للتحريم بينها وبينه ، هذا حكمه عام عند الظاهرية ، فكل رضاعة مستوفية النصاب محرمة سواء أكان الراضع صغيراً أم كان كبيراً . وأخذ حكم الكبير من الاجماع على التسوية بين المسلمين فى التكليفات ، وإن كان الحديث واردا فى رضاع سالم الذى اعتبر رضاعه محرماً ، وذلك الحكم موضع خلاف ، ولذلك يكون الحكم معتمدا على الاجماع فى قضية عامة مجمع عليها ، وإن لم يكن ذاته موضع إجماع ، ولذلك اعتبر الدليل فى هذا طريقاً من طرق معرفة الأحكام معتمدا على الاجماع.

٤٣٦ — هذا هو القسم الرابع من الدليل الذى يعتمد على الاجماع الذى سماه ابن حزم إجماع المسلمين على أن حكم المسلمين سواء ، والقسم الثالث هو إجماع المسلمين على ترك قول هو أن يختلف النـــاس على أقوال ، ويجمعوا على ترك قول فى الموضوع ، فإن هذا الترك دليل على البطلان ،

ومنشؤه الاجماع الذى يعتبر إجماعا على تركه ، كما اختلف الصحابة فى مسألة ميراث الجد ، مع الاعطاء أولا — ففريق قال إنه يكون كالأب عند فقد الأب ، فيأخذ ما يأخذه الأب ، ويحجب الأشقاء ولأب كما حجبهم الأب ، وفريق قال إنه يكون معهم كأخ شقيق إن كانوا أشقاء ، وكأخ لأب إن كانوا لأب بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث، وفريق اعتبره كالأخ إن كانوا عصبة ، وعصبة وحده إن كانوا إناثا ، ويأخذ الإناث فرضهن بشرط ألا يقل عن السدس فى الحالين ، ولم يقل أحد من الصحابة إنه لا يرث إذا لم يكن أب أو يرث أقل من السدس ، فترك الصحابة بالاجماع لهذا دليل على البطلان ، وعلى أنه لا يجوز .

ويكون ذلك الدليل معتمدا على الاجماع على الترك كما رأيت

٤٣٧ — ومن الأقسام من الدليل التى تعتمد على الاجماع ما سماه أبو محمد أقل ماقيل ، وقد عقد له فصلا خاصا فى كتابه الإحكام ، ولقد ساق هذا الموضوع على أنه قول لغيره ، ولكنه جعل الاجماع الذى اعتبر أساسه موضع نظر ، وإليك كلامه :

« ادعى قوم أن هذا (وهو الحكم بأقل ماقيل) نوع من الاجماع لا شك فيه قالوا : لأنه قد صح إلزام الله عز وجل لنا باتباع الاجماع والنص ، وحرم علينا القول بلا برهان . فاذا اختلف الناس فى شىء ، فأوجب قوم مقدارا ما، وذلك نحو النفقات والأروش [1] والديات ، وبعض الزكوات ، وما أشبه ذلك ، وأوجب آخرون أكثر من ذلك ؛ فإنهم قد اتفقوا على إخراج المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم ، واختلفوا فيما زاد على ذلك الاجماع ، فالاجماع فرض علينا أن نأخذ به ، وأما الزيادة فدعوى من موجبها إن أقام برهانا من النص أخذنا به ، وألزمناه ، وإن لم يأت بنص فقول مطرح ، وهو مُبْطَل عند الله عز وجل بيقين لا شك فيه ، ونحن محقون فى الأخذ بأقل ما قيل عن الله عز وجل بيقين ،

---

(١) جمع أرش ، وهو ما يكون من المال عوضا عن جناية .

لأنه أمر مجتمع عليه ، والاتفاق من عند الله عز وجل ، ولزوم ما اجتمع عليه فرض لا شك فيه ، والاختلاف ليس من عند الله عز وجل ، قال الله تعالى ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » .

هذا كلام ابن حزم قد نسبه إلى قوم من العلماء ؛ ويظهر أنه يرتضيه بدليل أنه ذكره من أقسام الدليل ، ولكنه يشترط أن يكون الإجماع هو إجماع كل المؤمنين، أى أن يكون الإجماع الذى يرتضيه ، وهو إجماع الصحابة . ولذا يقول فى التعليق على هذا القول : « كان يكون هذا حقاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام فى كل عصر » هذا قوله ، وإنه بلاشك قد كان الصحابة كل أهل الاسلام فى عصرهم ، واختلفوا على ثلاثة أقوال ، بثلاثة مقادير ، فأقل المقادير مجمع عليه لا يصار إلى خلافه .

ويجدر التنبيه إلى أن ابن حزم يأخذ بذلك فى النصوص ، فإنه يوجب فى فهم النصوص أقل ما يدل عليه النص ، ولذا يقول : « إذا ورد نص بإيجاب عمل ما ، فبأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض ، كمن أُمِر بصدقة فبأى شىء تصدق فقد أدى ما أمر به ، ولا يلزمه زيادة لأنها دعوى بلا نص» .

٤٣٨ — هذا هو القسم الذى سماه ابن حزم أقل ما قيل ، وقد اعتبره من قبيل الاعتماد على الاجماع ، لأن القائل به لم يعتمد على نص قائم بذاته ، ولم يكن فى المسألة إجماع ، إنما كان فيها إجماع (إن حصل على شرطه) على الأقل ؛ فيؤخذ بأقل ما قيل ، باعتباره صادف الاجماع المشترط المتفق عليه ؛ فإذا كان الصحابة قد اختلفوا فى ميراث الجد على أقوال ثلاثة أو أكثر ، فإن القدر الأقل وهو السدس كان موضع إجماع منهم فلا يسوغ بحال من الأحوال أن يعطى أقل من السدس ، وكل قول يؤدى إلى ذلك باطل ؛ لأنه مخالف للإجماع .

وقد آن لنا أن نتكلم فى الاستصحاب وقد اعتبره معتمداً على الاجماع .

٥ — الاستصحاب

٤٣٩ — الاستصحاب الاصولى بينه الشوكانى ، وهو من نفاة القياس ، فقال : « معناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن الحاضر والمستقبل مأخوذ من المصاحبة ، وهو بقاء ذلك الأمر مالم يوجد ما يغيره ، فيقال الحكم الفلانى كان فيما مضى ، وكلما كان فيما مضى ، ولم يظن عدمه ، فهو مظنون البقاء » .

وقال ابن القيم فى تعريف الاستصحاب « إنه استدامة ما كان ثابتاً ، ونفى ما كان منفياً » أى بقاء الحكم القائم نفياً وإثباتاً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة ، فالاستدامة لا تحتاج لدليل إيجابى .

هذان تعريفان للاستصحاب ذكرهما فقيهان جاءا بعد ابن حزم بقرون ، وهما يبينان حقيقة الاستصحاب عند الأصوليين ، وهو فى جملته دليل سلبى لا دليل إيجابى عند أولئك الأصوليين ؛ إذ أنه بقاء الأصل على ما هو عليه لعدم الدليل على التغيير .

ولأنه سلبى على ذلك النحو قرر الفقهاء أنه آخر مايرجع إليه عند الفتيا ، فقد جاء فى إرشاد الفحول للشوكانى ما قاله الخوارزمى من أنه هو آخر مدار الفتوى ، فإن المفتى إذا سئل عن حادثة ، يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الاجماع ؛ ثم فى القياس ، فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والاثبات ، فإن كان التردد فى زواله ، فالأصل بقاؤه ، وإن كان التردد فى ثبوته ، فالأصل عدم بقائه [1] .

٤٤٠ — ولقد لوحظ أن الفقهاء الذين يوسعون نطاق الاستدلال فى الفقه لا يعتمدون على الاستصحاب كثيراً ، والذين يضيقون نطاق الاستدلال يفتحون الباب للاستصحاب واسعاً ، فالشافعى لأنه لم يعتبر الاستحسان ولا المصالح المرسلة

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٨

حجة شرعية ، ولم يعتبر من الحجج الشرعية إلا النص والحمل على النص بالقياس فقط - وسع الاستدلال بالاستصحاب، ونهج ابن حنبل منهاجه فى ذلك ، والامام أبو حنيفة ، والامام مالك ، لأنهما توسعا فى الاستدلال بالرأى لم يعتمدا على الاستصحاب كثيراً (١) .

وبمقتضى هذا النظر كان لا بد أن يعتمد الظاهرية على الاستصحاب ؛ لأنهم قيدوا الاستدلال تقييداً شديداً ، ولذلك اتجهوا إليه ، وانتقد ابن حزم الفقهاء الذين ضيقوا نطاقه ، ولكننا نراه فى التعريف لا يوسعه .

٤٤١ — فقد عرف الاستصحاب بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص ، حتى يقوم الدليل منهما على التغيير ، ولذلك يقول فى ذلك : « إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة فى أمر ما على حكم ما ، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشىء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه ، أو لتبدل مكانه ، فعلى مدعى انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتى ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة — على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل ، فإن جاء به صح قوله ، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك ، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص مادام يبقى اسم ذلك الشىء المحكوم فيه عليه ، لأنه اليقين ، والنقلة دعوى وشرع لم يأذن به الله تعالى ، فهما مردودان كاذبان حتى يأتى النص بهما » (٢) .

٤٤٢ — وترى من هذا أن الاستصحاب هو بقاء الحكم المبنى على النص ، لا بقاء مجرد الأصل ؛ فهو مقيد بأن الأصل يجب أن يكون مبنيا على النص ، وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية، وذلك لأن الأصل عند ابن حزم فى الأشياء ليس هو الاباحة الأصلية ، بل التوقف ، حتى يرد النص من الشرع

(١) قد بينا هذا فى كتاب « ابن حنبل » فارجع إليه .

(٢) الإحكام ج ٥ ص ٢

أى شرع كان ، ولو كان قبل محمد ﷺ ، وأن الناس دائما مخاطبون بالشرائع .

ولكنه لا يلبث طويلا فى الحكم بالتوقف، بل يقرر مايؤدى إلى أن الأصل فى الأشياء الاباحة ، وذلك لأنه يقرر أن آدم كان رسولا من الله تعالى لذريته ، وقد بين الله سبحانه وتعالى له إباحة الأشياء إلا ما حرمها عليه ، ولنترك الكلمة الآن لابن حزم يقرر قوله فى ذلك .

« قد كان آدم عليه السلام رسولا فى الأرض » وقال تعالى إذ أنزله فى الأرض » : « ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين ، فأباح الله تعالى الأشياء بقوله إنها متاع لنا ، ثم حظر ما شاء ، وكل ذلك بشرع [1] » .

وبذلك ينتهى إلى أن الأصل فى الأشياء الإباحة بهذا النص الشرعى العام فالإباحة الأصلية على هذا ثابتة على الأشياء ،حتى يقوم الدليل على المنع أوالفرضية ، وهى ثابتة بالنص لا بالعقل ، فالفرق الجوهرى بين ابن حزم الظاهرى ، وبين الذين يقولون إن الأصل فى الأشياء الإباحة فرق نظرى ، لأنهم يقولون ذلك بالعقل ، وهو يقول أصلية الإباحة ثابتة بالشرع ، وهو النص العام الذى خوطب به آدم وذريته ، وهو قائم حتى تقوم أدلة المنع أو اللزوم .

وعلى هذا ننتهى بأن تعريف ابن حزم للاستصحاب وإن كان قيد بالنص لا يمنع أن يدخل فى عمومه أن كل شىء باق على الإباحة بحكم النص العام « ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين » إلى أن يجىء دليل مغير ، وقد صرح ابن حزم بذلك فى أقسام الدليل المبنى على النص ، فقد ذكرنا أنه ذكر فى القسم الرابع الحكم بعد الترديد بين الفرضية والتحريم بالاباحة ، فإن وجد دليلا التحريم حكم به ، وإن لم يجد ووجد دليل الفرضية حكم به ، فإن لم يكن واحد منهما حكم بالاباحة .

وبهذا نقول إنه يقرر بحكم الاستصحاب أن كل شىء على الاباحة الأصلية حتى يوجد دليل النقلة عنها ، وإذا كان الأصل فى الأشياء الإباحة حتى يكون دليل

---

(١) الإحكام ج ١ ص ٥٩

ويضيق الدليل بالنص أو الاجماع والدليل المشتق منهما الذى بيناه ، فإن المذهب الظاهرى يكون قد فتح باب البقاء بحكم الاستصحاب على مصراعيه ، ويتسع المذهب بذلك ، ولا يكون مضيقاً من كل الوجوه ، كما كان يبدو بادى الرأى ، لأنه يفتح باب الاباحة فى أمور كثيرة قد يكون الفقهاء القياسيون مضيقين فيها ، بينما هو يوسع بحكم قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب ، هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب ».

٤٤٤ — وإن ابن حزم يبنى أصل الحكم بالاستصحاب على البدهيات الشرعية المقررة عند أهل الفقه جميعاً ، وأن كل شىء على أصله الثابت له ، حتى يحدث سبب للتغيير فيقول :

« نقول لكل من ادعى النبوة ... عهدناكم غير أنبياء فأنتم على بطلان دعواكم حتى يصح ما يثبتها ، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلانا قد حل دمه بردة أو زنى عهدناه بريئا من كل ذلك ، فهو على السلام حتى يصح الدليل على ماتدعيه ، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلانا العدل قد فسق ، أو أن فلانا الفاسق قد تعدل ، أو أن فلانا الحى قد مات ، أو أن فلانة قد تزوجها فلان ، أو أن فلانا طلق امرأته ، أو أن فلانا قد زال ملكه عما يملكه ، أو أن فلانا قد ملك ما لم يملكه ، وهكذا كل شىء — إننا على ما كنا عليه حتى يكون خلافه »(١) .

وهكذا كل شىء يبقى على الأصل ، حتى يحكم بخلافه أو تتغير حاله ، بأن يتحول من وصف كان له حكم إلى وصف آخر له حكم آخر ، فيقرر أنه إذا تبدل الاسم فقد تبدل الحكم بلا شك « كالخمر يتخلل أو يخلل ؛ لأنه إنما حرمت الخمر ، والخل ليس خمراً ، وكالعذرة تصير تراباً فقد سقط حكمها ، وكلبن الخنزير والخمر والميتات يأكلها الدجاج ويرتضعه الجدى فقد بطل التحريم اذ انتقل اسم الميتة واللبن والخمر ، ومن حرم مالا يقع عليه الاسم الذى جاء به التحريم فلا فرق بينه وبين من أحل

---

(١) الإحكام ج ٥ ص ٣

بعض ما وقع عليه الاسم الذى جاء به التحريم ، وكلاهما متعد لحدود الله « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه »[(١)] .

فالحكم يبقى حتى يكون التغيير من النص ، أو يكون التغيير من الحال نفسه ؛ لأنه إن تغير الحال تغير الاسم فدخل فى عموم نص آخر إن تغير الحكم بين الاسمين.

٤٤٥ — ويسوق ابن حزم الدليل على وجوب الأخذ بحكم الاستصحاب ، فيقول : « البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله ﷺ أتانا بهذا الدين ، وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل ، وأن دينه هذا لازم لكل حى ، ولكل من يولد إلى يوم القيامة فى جميع الأرض ، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ، ولا لتبدل المكان ، ولا لتغير الأحوال[(٢)] ، حتى يأتى نص بنقله عن حكمه فى زمان آخر ، أو مكان آخر ، أو حال أخرى ، وكذلك إن جاء نص بوجوب حكم فى زمان ما ، أو فى مكان ما ، أو فى حال ، وبين لنا ذلك النص ، فلا يلزم الحكم حينئذ فى غير ذلك الزمان ، ولا فى غير تلك الحال»[(٣)].

أى أن العماد فى الاستدلال هو النص ، وهو يدور معه وجوداً وعدماً ، فإن وجد النص وجد الحكم واستمر ، وإن لم يوجد لا يوجد ، وتستمر الحال على حكم النص السابق من شرع محمد ، فإن لم يكن من شرع محمد نص ، فهو باق على حكم الشرع المقرر للخليقة بقوله تعالى : « ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين » وهو الإباحة حتى يوجد دليل اللزوم بالكف أو الفعل .

٤٤٦ — وقد أخذ ابن حزم بالاستصحاب فى كل أحواله ، فلم يجعله كما جعل الحنفية ويقاربهم المالكية ـ فى دائرة الدفع لا الإثبات ، إذ جعلوه صالحاً لبقاء الحقوق المقررة الثابتة فلا تزول الحقوق إلا بالدليل ، ولكنهم لم يجعلوا

---

(١) الإحكام حـ ٥ ص ٦

(٢) المراد بتغير الأحوال هو تغير العصور وأحوال الناس فيها لا تحول الشىء فى ذاته .

(٣) المصدر المذكور .

بقاء الحال مثبتاً لحقوق لم تكن ثابتة ، وضربوا لذلك مثلا بالمفقود وهو الذى غاب ولم تعلم حياته ولا موته ، فإن الحنفية ، قالوا إنه يبقى ماله الذى له على ملكه ، ولا يزول حتى يحكم بموته فيرثه ورثته الموجودون وقت الحكم بموته لا وقت فقده ، ولكنه لا يرث من غيره ، قبل الحكم بموته ، فإذا مات مورث له لا يرثه ، إذا حكم بموته بعد موت مورثه ، ويعتبر كأنه مات من وقت فقده لا من وقت الحكم بالنسبة لذلك .

وعلى ذلك يقررون أن المفقود يكون حياً بالنسبة لماله الذى يملكه ، أما الأموال الأخرى التى تئول إليه، فيصير فى حكم الميت من وقت الغياب ، ولو كانت المدة بين فقده والحكم بموته أكثر من عشرين سنة، وهذا معنى قولهم الاستصحاب يصلح حجة للدفع ، ولا يصلح حجة للإثبات ، أى لإثبات حقوق لم تكن ثابتة .

أما الشافعية والحنابلة فيرون أن الاستصحاب يصلح حجة الإثبات والدفع معاً ، أى يصلح حجة لإبقاء الحقوق الثابتة ، ويصلح حجة أيضاً لإثبات حقوق جديدة ، لم تكن ثابتة ما دام سببها قد فرض بقاؤه .

٤٤٧ — وابن حزم مع الظاهرية فى إعطاء حكم البقاء بالاستصحاب كاملا ، لا فرق بين دفع وإثبات .

وإن ابن حزم يبنى على نظرية الاستصحاب هذه ما يأتى :

(١) ان ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله ، فلا يزول بالشك ؛ فمن كان متوضئاً وشك فى حدث نقض وضوءه ، قال يستمر على حكم المتوضىء ، ويصلى بوضوئه ، ومن شك فى أنه طلق امرأته فلا تطلق ؛ لأن الزواج قائم بيقين ، فلا يزول إلا بطلاق متيقن مثله ، ومن طلق إحدى نسائه ونسى من يقصد ، ثم شك من التى طلقها — لا يطلقن جميعاً لا كما قال المالكية .

وقد شدد فى النكير على المالكية ، الذين قالوا ان الشك فى نقض الوضوء يوجب الوضوء ، وقالوا ان الشك فيمن المطلقة ، من نسائه اذا استيقن أنه نطق

بلفظ الطلاق موجهاً الى احداهن يوجب وقوع الطلاق عليهن. وقال فى المسألة الثانية مستنكرا عليهم «وليس من نسائه امرأة تعرف أنه طلقها ، فقد دخلتم فيما أنكراه على المخالفين من نقل الحكم بالظنون ، بل وقعوا فى الباطل المتيقن، وتحريم يقين الحلال من باقى نسائه اللواتى لم يطلقهن بلا شك ، وتحليل الحرام المتيقن ، إذ أباحوا الفروج اللواتى لم تطلق للناس ، ولزمهم على هذا إذا وجدوا رجالا قد اختلط بينهم قاتل لا يعرفونه بعينه ، أو زان محصن لا يعرفونه بعينه ، أن يقتلوهم كلهم ، نعم وأن يحملوا السيف على أهل مدنية أيقنوا أن فيها قاتل عمد لا يعرفونه بعينه ، وأن يقطعوا أيدى جميع أهلها إذا أيقنوا أن فيها سارقا لا يعرفونه بعينه ، وأن يحرموا كل طعام بلد قد أيقنوا أن فيها طعاما حراماً لا يعرفونه بعينه ، وأن يرجموا كل محصنة ومحصن فى الدنيا ، لأن فيهم من زنى بلا شك ، ولزمهم فيمن تصدق بشىء من ماله ، ثم جهل مقداره أن يتصدق بماله كله ، ومثل هذا كثير جداً ، فظهر بطلان هذا القول وفساده بيقين لا شك فيه »[1] .

وإن للمالكية أن يدفعوا اعتراضه فى الشك فى الوضوء بأنه يوجب الوضوء الجديد ، بما قررنا من أنهم يرون أن استصحاب الحال يوجب البقاء فى الأحكام المقررة الثابتة ،أما بقاؤها فى إثبات أحكام جديدة فلا يسوغ عند المالكية فى الجملة، وهنا تراد الصلاة ، وهى بيقين تحتاج إلى وضوء ، والوضوء السابق هناك شك فى بقائه، ولا تسوغ الصلاة إلا بوضوء لا شك فيه ، لا بوضوء محتمل الوجود وعدم الوجود .

ويدفعون الاعتراض فى مسألة الطلاق بأن الأصل فى الابضاع هو التحريم حتى يوجد مسوغ لحلها ؛ وبالشك فى كل واحدة مع استيقان الطلاق يكون بقاء النكاح فى كل واحدة محل شك ، فلا تحل ، لأن الحرام المستيقن لا يزول إلا بنكاح مستيقن ، ولكن هذا لا يدفع اعتراض ابن حزم ، لأن كل واحدة

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ج ٥ ص ٥

كان ثابتا نكاحها بيقين ، فلا يزول الا بيقين مثله ، ولأننا لو فرقنا بينهن و بينه ، فبعضهن كما قال ابن حزم ستكون حلا ، للأزواج مع الشك فى بقاء الزوجية ، فإذا كان المالكية قد احتاطوا فى الحل بالنسبة للمطلق ، فلم يحتاطوا فى الحل بالنسبة للزواج اللاحق ، اللهم الا اذا قالوا يطلقن ولا يجوز زواجهن ، ولم يقل ذلك أحد ، وليس من المعقول أن يقال .

واللوازم التى ذكر ابن حزم ، وأوردها على المالكية من أنه يلزمهم أنه ان ساغ طلاقهن أن يباح قتل كل من اختلط بهم قاتل غير معروف ... الخ آخر ما ذكرناه — هذه اللوازم لا تلزم المالكية فى قولهم ، لأن الباعث على الطلاق بالنسبة لهن جميعاً هو الاحتياط ، والاحتياط فى أمر لا يقتضى اباحة أمور أخرى لا تحل الا بيقين وتسقط بالشبهة ، فليس الطلاق كالقتل قودا وإقامة الحد فى الزنى، لأن هذه أمور لا تصح مع الشبهة ، فلا تثبت الا بيقين لا شبهة فيه ، أما الطلاق فيقع مع الشبهة ، بل ربما كان الاحتياط يثبته مع الشك .

والخلاصة أن بعض ماقرره وارد ، وبعض ما أعتبره لازما لقولهم ليس بلازم .

٤٤٨ — ب — وإن مما يبنيه ابن حزم على الاستصحاب ، أن ما يثبت حله لا يزول الحل إلا بدليل ، أو بأمر يغير ذاته، ومن ذلك أن النجاسة إذا وقعت فى ماء أو أى سائل طاهر لا ينجس إلا إذا غيرت وصفه ، فإن لم تغيره فلا ينجس الماء ، ويقول فى ذلك :

« كل شىء مائع من ماء أو زيت ،أو سمن ، أو ماء ورد ، أو عسل، أو مرق أو طيب ، أو غير ذلك أى شىء كان اذا وقعت فيه نجاسة ، أو شىء حرام يجب اجتنابه أو ميتة ، فإن لم يغير ذلك لون ما وقع فيه أو طعمه أو ريحه فذلك المائع حلال أكله وشربه واستعماله — ان كان قبل ذلك كذلك — والوضوء حلال بذلك الماء ، والتطهر به فى الغسل أيضا كذلك ، وبيع ما كان جائزا مبيعه

قبل ذلك حلال ، ولا معنى لتبين أمره ؛ الا أن البائل فى الماء الراكد الذى لا يجرى حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره ، وحكمه التيمم ان لم يجد غيره ، وذلك الماء حلال شربه له ولغيره [١] » .

وهكذا نجده لا يحكم بنجاسة الماء الذى تقع فيه نجاسة الا بأحد أمرين اما بتغير لونه أو وصفه أو ريحه ، واما بنص وارد ، كما ورد النص فى الماء فإن النص ورد بمنع بول الشخص فى الماء الراكد ، والتوضؤ منه بعد البول فيه .

ولابن حزم فى النجاسة غرائب بناها على أصوله ، وقد نشير اليها .

٤٤٩ — حـ — ومما بنى على الاستصحاب ما قرره فى العقود من أنه لا الزام الا بنص ، فكل عقد أو شرط لا يثبت فيه نص باسمه وبالتزاماته لا يلزم به العاقد ، لأن الأصل أنه لا الزام ، فلا حق لأحد العاقدين قبل الآخر الا اذا كان مستمدا من الشارع ، فهو الملزم ، وهو الذى يثبت الحقوق التى لكل واحد من العاقدين على صاحبه ، والأصل هو البراءة من هذه الالتزامات ، فبمقتضى استصحاب الحال يجب بقاء هذا الأصل حتى يجىء النص الشرعى المسوغ للخروج عن ذلك ، وإذا قيل لابن حزم إن الالزام فى العقود بالتزام الشخص ، فبالتزامه خرج من البراءه الأصلية ، يقول ان التزامه نفسه لا يعد دليلا للإلزام ، ولا مثبتاً له ؛ لأن التزام نتائج العقود كالتزام العبادات لا تثبت عبادة ، فمن التزم صلاة سادسة لا تجب عليه ، وكذلك من التزم بعقد أو شرط غير ما ألزم الشارع فى هذا العقد فهو كمن التزم عبادة زائدة ، لا يمكن أن تفرض عليه بالتزامه ، ويقول فى ذلك :

« ونسألهم عمن التزم صلاة سادسة أو حجاً الى غير مكة ؛ أو فى غير أشهر الحج ، وكل هذه الوجوه تعد لحدود الله ، وخروج عن الدين ، والمفرق بين شىء

---

(١) المحلى ج ١ ص ١٣٥

من ذلك قائل فى الدين بالباطل نعوذ بالله من ذلك »(١) .

٤٥٠ — هذا هو الاستصحاب نجد ابن حزم قد ضيق به فى بعض الأحوال كما رأينا اذ أداه كلامه فيه الى أن كل شرط باطل الا اذا قام دليل من الشارع بالنص على الإلزام به ، أو كان اجماع عليه ، فإن لم يكن فلا الزام ، وكل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ، ولو كان مائة شرط ، وأن كل مسلم على البراءة الأصلية من الإلتزام حتى يجىء النص بالإلزام بما التزم من عقد أو شرط .

ولكن الاستصحاب قد فتح الباب للاجتهاد فى مواضع كثيرة ، وكان من طرق التوسيع ولم يكن من أسباب التضييق ، بل انه ليذهب بهذا الاستصحاب الى أحكام ما كان ليتصور أن يصل اليها كحكمه بأن سؤر الحيوانات كلها حتى الخنزير طاهر ، ولا يخص من سؤر حيوان الا الكلب ، فإنه وحده الذى يوجب سبعاً احداهن بالتراب الطاهر ، وانه ليذهب الى أن الماء المستعمل فى الوضوء أو الغسل ، يصح أن يستعمل مرة وأخرى وثالثة ؛ لأنه طاهر مطهر بحكم الأصل ، ولم يجىء دليل على أنه خرج عن هذا الأصل .

وان الاستصحاب قد فتح الباب فى كثير من الأحكام كما سنعرض لذلك عند دراسة بعض نماذج من الفروع الفقهية .

٤٥١ — هذه هى الأدلة التى اعتمد عليها ابن حزم مع الظاهرية فى استنباطه ، والنتائج التى وصل اليها ، وهى كما ترى النص والإجماع ، وقد ولد عنهما ماسماه الدليل ؛ وهو بلا شك ليس فى أى جزء من أجزائه قياساً حتى دلالة الأولى اعتبرها من القياس ، وهى ما يسميه علماء الأصول دلالة النص أو فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة .

والآن نتكلم فى نظره الى الأدلة التى ساقها الفقهاء واعتمدوا عليها فى الاستنباط إذ أنه لم يعتمد عليها ابن حزم بل فندها ، وحاربها ، واعتبر الأخذ بها أخذاً فى الدين بالرأى ، والرأى ليس من الشرع ، انما الشرع كتاب وسنة ، واجماع متصل بالكتاب والسنة ، ولنتكلم فى ذلك .

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام جـ ٥ ص ١٤

الاجتهاد بالرأى فى الفقه عند ابن حزم

٤٥٢ — يرى ابن حزم أنه لا رأى فى الدين ، فليس لأحد أن يجتهد برأيه ، ويدعى أن ذلك حكم الله تعالى ، وان ما يصل اليه برأيه هو حكمه هو ، وليس حكم الله تعالى ، وليس لأحد أن يتحدث عن الله غير رسول من عند الله ؛ ومن قال فى الدين برأيه ، فهو عند ابن حزم مفتر على الله ، قد كذب عليه .

واذا كان ابن حزم ينفى الاجتهاد بالرأى ، فقد سد باب الاستنباط بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ثم سد باب التفكير فى النصوص لاستخراج عللها ، فسد التعليل ، لأن التعليل هو أساس الرأى ، فالنصوص عنده كلها تعبدية لا يخرج من ظواهرها حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به ، فهو لا يأخذ الا بالنصوص ، ولا يأخذ من النصوص الا ظاهرها لا يعدوه .

واذا كان ابن حزم يرد المصادر الفقهية كلها غير الكتاب والسنة والاجماع فى الحدود الضيقة التى رسمها ، فإن ذلك أساسه نفى الرأى فى الدين جملة ، ولنبين أولا عماده فى نفى الرأى فى الدين ، ثم بعد ذلك نبين ابطاله للقياس والاستحسان ومبدأ المصالح ، وسد الذرائع .

٤٥٣ — يقرر ابن حزم ابطال الرأى فى كلمة موجزة نافية : « لا يحل لأحد الحكم بالرأى »[1] ويسوق الأدلة على ذلك ، وهى من القرآن ومن السنة ، ومن أقوال الصحابة ، ليلزم بها الذين يأخذون بأقوال الصحابة .

أما القرآن فقوله تعالى : (ما فرطنا فى الكتاب من شىء) فإن هذا النص الكريم يدل على أن القرآن فيه بيان الشريعة كلها ، وليس لأحد أن يزيد على ما فيه ، ولقد قال تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعو الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والى الرسول ان كنتم تؤمنون بالله

---

(١) النبذ ص ٤٠

واليوم الآخر » وان هذه الآية تحصر المصادر الشرعية ، وهى الكتاب والسنة والإجماع ، وعند الاختلاف لا يرجع الا الى الكتاب والسنة ، ولا يرجع الى شيء سواهما ، فلو كان للرأى مساغ أو مجال لنص عليه .

وأما الدليل من السنة فقوله ﷺ : « لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بموت العلماء ، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فافتوا بالرأى فضلوا وأضلوا » فالرأى هو سبيل الضلال ، ولا يكون الا بعد أن ينزع علم الكتاب والسنة من القلوب ، وقد روى مع هذا الحديث قول عبد الله بن عمرو ابن العاص فى معناه : « لم يزل أمر بنى اسرائيل مستقيما حتى نشأ فيهم أبناء سبايا الأمم ، فحكموا بالرأى فضلوا وأضلوا [١] » .

وأما أقوال الصحابة التى أراد أن يلزم بها الذين نهجوا منهاج الرأى ، سواء منهم اقتصر على القياس لا يعدوه ، وهو الشافعى ، ومنهم من قد وسعوا فيه بالقياس وغيره - فإنه يروى فى هذا طائفة كبيرة من أقوالهم وأخبارهم ، ومن هذا قول عمر رضى الله عنه : « اتهموا رأيكم فى دينكم » ، وقوله رضى الله عنه : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن ، وقوله رضى الله عنه : « يأيها الناس ان الرأى انما كان من رسول الله ﷺ : مصيبا لأن الله عز وجل كان يريه ، وانما هو منا الظن والتكلف .

ومن ذلك قول أبى بكر الصديق ، أى أرض تقلنى ، وأى سماء تظلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى أو بما لا أعلم .

ومن ذلك قول على بن أبى طالب رضى الله عنه : « لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه ، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخفين [٢] » .

---

(١) النبذ ص ٤١

(٢) راجع هـــذه النصوص فى النبذ ص ٤١ ، والإحكام فى أصول الاحكام ج ٦ ص ٤١ ، ٤٢

وهكذا يسترسل فى سوق النصوص من أقوال الصحابة .

وان العلماء يفرضون تلك النصوص ، انما هى فى الأفتاء بالرأى فى موضع النص ، وان الأخبار عن أولئك الذين نسب اليهم هـــذا حيث لا يوجد نص — كثيرة فى اجتهادهم بالرأى ، واعتمادهم الفتياء به ، بل ان بعض ماساقه ليس حجة له ، فإن اتهام على للرأى فى موضع المسح الخفين لمعارضته للنص ، وان العلماء قد اتفقوا على أنه لا رأى فى موضع النص ، انما الرأى موضعه حيث لا نص .

٤٥٤ — وان ابن حزم لا يقف عند ماساقه من نصوص ، بل انه يتجاوز موقف الاستدلال لدعواه الى الهجوم على أدلة جمهور الفقهاء فى استدلالهم على الرأى ، وان عماد الاستدلال للرأى أو القياس من النصوص ثلاثة :

(أولهـا) نصوص قرآن مثل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » .

(وثانيها) قول معاذ لرسول الله ﷺ اذا لم يجد فى كتاب ولا سنة رسوله ما يقضى به ، فقد قال اجتهد رأى ، واقرار رسول الله له فى ذلك .

(وثالثها) قول سيدنا عمر فى كتابه لأبى موسى الأشعرى « واعرف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور بعضها ببعض » .

أما النصوص القرآنية ، فلأنها ليست صريحة كل الصراحة فى اثبات جواز الاجتهاد بالرأى فقد استطاع أن يدخل النظر فى الاستدلال بها .

يبى ذانك الأثران المشهوران فى كتب الفقه ، وهما صريحان فى اثبات الاجتهاد بالرأى، فماذا يقول فيهما ابن حزم ؟ لقد كان جريئا جرأة غريبة فى انكارهما ثم فى تأويل أولها على فرض صحته تأويلا يخرجه عن ظاهره ، وبذلك يخرج ابن حزم عن مناهجه الظاهرى فى سبيل التعصب لمذهبه الظاهرى .

٤٥٥ — يقول ان حديث معاذ غير صحيح ، واليك الحديث كما نصت عليه صحاح السنة : عن عمرو بن الحارث عن جماعة من أصحاب معاذ بحمص أنه لما بعث رسول الله ﷺ معاذا الى اليمن قال : « يا معاذ بم تقضى ؟ قال : أقضى

بما فى كتاب الله . قال : فإن جاءك أمر ليس فى كتاب الله قال : أقضى بما قضى به نبى الله ﷺ . قال فإن جاءك أمر ليس فى كتاب الله، ولم يقض به نبيه ، قال أقضى بما قضى به الصالحون ، قال فإن جاءك أمر ليس فى كتاب الله ، ولم يقض به نبيه ، ولا قضى به الصالحون ، قال اجتهد رأيى ولا آلو ، وفى رواية أؤم الحق جهدى ، وفى رواية لم يأت ذكر الصالحين .

هذا هو الحديث ، ولقد قال فيه ابن حزم ما نصه : « وأما خبر معاذ فلا يحل الاحتجاج به لسقوطه ، وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى أحد من هو » . (١)

ولا يكتفى ابن حزم بادعاء السقوط بهذا اللفظ العنيف ، بل إنه يفرض الصحة ، فيؤول الحديث بأحد تأويلين . (أولهما) أن المراد المشاورة لتعرف السنة ، ويروى فى ذلك قول سفيان بن عيينه : « اجتهاد الرأى هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول برأيه » وعندى أن ذلك لا يدل عليه ظاهر اللفظ ، بل لا يتفق مع سياقه ، لأن المشاورة تتحقق فيما يقضى به الصالحون ، لا فى قوله اجتهد رأيى ، إذ أن صريحها وسياقها يدلان على الاعتماد على رأيه الذى يبذل فيه أقصى جهده .

التأويل الثانى ما ذكره بقوله : « ثم لو صح لكان معنى قوله اجتهد رأيى إنما معناه استنفد جهدى ،حتى أرى الحق فى القرآن والسنة ولا أزال أطلب ذلك أبدا » .

وترى من هذا أن إمام أهل الظاهر يؤول الكلام تأويلا يخرج به عن كل ظاهر ، بل هو مناقض كل المناقضة للسياق نفسه ؛ لأن مؤدى الكلام أنه لم يجد فى السنة والكتاب شيئاً فى قضيته المعروضة بعد بذله الجهد ، وهل يستمر فى بذل الجهد حتى يصل ، ولو أدى الأمر إلى ترك الفصل فى القضية سنين ،

(١) الأحكام حـ ٦ ص ٣٥ .

لتضيع الحقوق ، أو تهمل فى أثنائها ، ثم إذا كان المراد بذل أقصى الجهد للبحث عن السنة فما قيمة كلمة ـ رأيى ـ فى اجتهد رأيى ـ إنه لا يكون لها معنى إلا إذا كان اعتماده على تفكيره وعلى ضوء نظره الخاص فى الأمر .

٤٥٦ — ولا ننسى أنه طعن فى صحة الحديث ، لأنه روى من طريق الحارث بن عمرو ، وهو مجهول عنده لا يدرى من هو ، فهل طعنه هذا على أساس سليم ؟ إن الحديث قد اشتهر واستفاض وتلقاه كل العلماء بالقبول ، فهل لهم سند يعتمدون عليه .

وقد أجاب عن اعتراض ابن حزم ومن سبقوه بهذا القول علماء الأصول من فقهاء الرأى ، فقد قال أبو بكر الرازى المشهور بالجصاص فى كتابه (الفصول) « إن قيل (أى فى حديث معاذ) إنما رواه عن قوم مجهولون من أصحاب معاذ ، قيل لا يضره ذلك ، لأن إضافة ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ توجب تأكيده ، لأنهم لا ينسبون إليهم وهم من أصحابه إلا وهم ثقات مقيدون الرواية عنه ، ومن جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول ، واستفاض واشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على رواته ، ولا ردّ له » . (١)

وقد قال الخطيب البغدادى فى كتاب (الفقه والمتفقه) : « وقول الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ يدل على شهرة الحديث ، وكثرة رواته ، وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح ، وقد قيل إن عبادة بن نسى رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ ، وهذا إسناد متصل ، ورجاله معروفون بالثقة ، على أن أهل العلم قد تقبلوه ، واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم » . (٢)

وقال أبو بكر بن العربى فى كتابه (العارضة) « اختلف الناس فى هذا

---

(١) هامش النبذ لصديقنا المرحوم الإمام الكوثرى ص ٤١ .
(٢) المصدر المذكور .

الحديث ، فمنهم من قال لا يصح ، ومنهم من قال هو صحيح ، والذى أومن به القول بصحته ، فإنه حديث مشهور يرويه شعبة بن الحجاج ، رواه عنه جماعة من الفقهاء والأئمة ، منهم يحى بن سعيد ، وعبد الله بن المبارك ، وأبو داود الطيالسى ، والحارث بن عمرو الهذلى الذى يرويه عنه ، وإن لم يعرف إلا برواية هذا الحديث فكفى رواية شعبة عنه ... وغاية حطه فى مرتبته أن يكون من الأفراد ، ولا يقدح ذلك فيه ، وليس أحد من أصحاب معاذ مجهولا ، ويجوز أن يكون فى الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة ، ولا يدخله ذلك فى حيز الجهالة ، إنما يدخل فى المجهولات إذا كان الراوى واحدا ، فيقال حدثنى رجل ، حدثنى إنسان . ولا يكون الرجل للرجل صاحباً ، حتى يكون له به اختصاص ، فكيف وقد زيد تعريفاً أن أضيفوا إلى بلد (وهى حمص) وقد خرج البخارى الذى شدد فى الصحة حديث عروة البارقى (سمعت الحى يتحدثون عن عروة) » . (١)

٤٥٧ — والخلاصة أن الطعن الموجه للحديث من ناحيتين - إحداهما - أن روايه هو الحارث بن عمرو ، وهو مجهول ، وقد رواه عن مجهولين غير معروفين بأسمائهم ، عن أصحاب لمعاذ من حمص ؛ وقد أجيب عن الأول بأن الذى روى عن الحارث هذا وهو شعبة بن الحجاج ، وهو فى ذاته ثقة ، ولا يمكن أن يروى مثله إلا عن ثقة مثله ، فحسب الحارث تزكية له أن الذى روى عنه شعبة ، وكونه مجهولا لنا لا يقتضى أن يكون مجهولا للراوى عنه ، فروايته عنه شهادة مزكية له ، وأما الذين روى عنهم الحارث هذا فليسوا مجهولين ، إنما هم جماعة من أصحاب معاذ بحمص ، وهم أهل للقبول لأنهم أصحاب معاذ ، ولا يمكن أن يكون صحابة هذا الصحابى الورع الزاهد من أهل المعاصى أو الكذابين الذين ليسوا ثقة فى ذات أنفسهم ، حتى يتهموا بالكذب على معاذ ورسول الله ﷺ . وإن ترك أسمائهم لأنهم كثيرون ، فللاختصار امتنع عن ذكر أسمائهم ، وإن البخارى ، قد قبل الأحاديث على ذلك النحو .

(١) المصدر المذكور .

وفوق هذا فإن الحديث قد روى من طريق آخر بسند متصل وبأسماء معروفة غير مجهولة ، وأصحابها من الثقات غير المجهولين ، وقد ذكر ذلك السند الخطيب البغدادى فيما نقلناه عنه من قول .

وفوق ذلك قد تلقى الحديث العلماء بالقبول ، فلا مجال للشك فيه ، وبأقل منه يحتج ابن حزم، ويشدد التكبير على من لا يأخذ بما اشتمل عليه ، وقد قبل حديث «لا وصية لوارث» مع أنه مرسل، والمرسل عنده غير مقبول ،وقبله مع ذلك لأن العلماء من التابعين ومن تبعهم تلقوه بالقبول .

وقد أطلنا القول فى هذا الحديث ؛ لأنه عماد الاستدلال للرأى وكل شعب الفقه المبنى على الرأى .

٤٥٧ — ننتقل إلى إنكاره لأمر آخر وهو رسالة سيدنا عمر فى القضاء إلى أبى موسى الأشعرى فقد أنكر ابن حزم هذه الرسالة التى كان فيها الدعوة إلى القياس الصريح الذى لا شبهة فيه ، وقد قال فى إنكاره لها :

« هذه رسالة لم يروها إلا عبدالملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه ، أو ممن هو مثله فى السقوط »[1] .

ولو أن رواية تلك الرسالة عن هذا الطريق فقط لكان لكلامه بعض الوجه ، ولكن هذه الرسالة رويت عن غير طريق عبدالملك هذا ، فقد رواها الإمام أحمد رضى الله عنه عن غير هذه الطريق ، فما كان لابن حزم أن يحصر الرواية فى هذا الطريق ، ولو قال لا نعلم لكان لكلامه مساغ ، ولكن تعصبه ضد الرأى جعله ينزلق ذلك الانزلاق ، وهو عالم السنة الحافظ المطلع ، وفوق ذلك فإن عبدالملك هذا ليس ساقطاً بلا خلاف ، وليس أبوه أسقط منه كما عبر هو ، بل إنه مزكى من بعض علماء الحديث ، كما هو مرجح ، ومن اعتبره بعض الرواة أهل الخبرة صالحا لا يعد ساقطاً بلا خلاف .

---

(١) النبذ ص ٥١

وإنه إذا كان ذلك الكتاب المروى عن عمر قد روى بسند من الثقات ، فليس لنا إلا أن نقبله ، وإنه يدل على أن عمر، ومكانه من الدين من نعلم قد أباح بل أوجب الأخذ بالقياس إن لم يكن نص ، ولا إجماع فى المسألة التى يقضى فيها القاضى ، وإذا كان عمر رضى لنفسه ذلك فليس ضالا من يرضى فى اجتهاده ما رضيه عمر ، على أن الأخذ بالرأى فى الدين عند عدم وجود نص أمر قد روى عن علية الصحابة ، ومن ذلك ما رواه ابن حزم نفسه عن أبى بكر ، إذقال : « لم يكن أحد من بعد النبى أهيب لما لا يعلم من أبى بكر ، ولم يكن أحد أهيب لما لا يعلم بعد أبى بكر من عمر ، وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد فى كتاب الله تعالى منها أصلا ، ولا فى السنة أثراً ، فأجتهد رأيه ، ثم قال : « هذا رأيى ، فإن يكن صوابا فمن الله عز وجل ، وإن يكن خطأ فمنى ، وأستغفر الله تعالى »[١] .

ولقد روى مثل ذلك النص عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ، وإنه بصريحه يدل على أنه كان هذان الصحابيان الجليلان يأخذان بالرأى ، ولا يسمى ضالا من نهج نهجهما ، بل الضال حينئذ من يحكم على فعلهما بأنه ضلال .

٤٥٦ — وإن الأدلة التى ساقها ابن حزم لإثبات منع الرأى لا تنتج أن الرأى باطل كله .

فقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » لا تنافى الرأى لسببين :

(أولهما) أن ما فى القرآن أحكام كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة ، ومعرفة هذه الجزئيات بالرأى لا محالة ، فالعقول هى التى تستطيع أن تدرج تحت نصوص القرآن أحكام الجزئيات فى الحوادث التى تجد فى كل زمان ، وإن ذلك بلاشك رأى عماده النصوص القرآنية ذاتها .

(وثانيهما) أن فقهاء الرأى الذى أخذوا به فى أوسع مداه ، فأخذوا بالقياس والاستحسان والمصالح والذرائع ، يبنون مايقولون على نصوص القرآن والسنة ، فالقياس ليس إلا حملا على النص ، والاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع

---

(١) الأحكام جـ ٦ ص ٥٠

قواعد كلية ،فهمت من مجموع نصوص الشريعة ، ومن مصادرها ومواردها ، ومن أفعال النبي ﷺ ، فهم إذ يطبقون تلك القواعد تطبيقاً سليما يخضعون للكتاب الكريم، وينفذون أحكامه، وعلى ذلك لا منافاة بين الاجتهاد بالرأى ، وقوله تعالى: « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » .

ومثل ذلك قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فإنها لا تدل على منع الرأى فى غير المنصوص عليه ، بل تدل على وجوب الرجوع إليهما فى المنصوص عليه باتباع النص ، وفى غير المنصوص عليه بتدبرهما ، واستخراج القواعد العامة منهما ، وتطبيقها ، وذلك هو الرأى الفقهى المستقيم .

وعلى ذلك يكون الرأى المستقيم هو من تدبر القرآن الذى دعا إليه قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ، وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا » .

فالتدبر مطلوب ؛ والاستنباط من النصوص مطلوب ، وإن الرأى فى ظل الكتاب والسنة والأخذ من قواعدهما المقررة هو من الاستنباط الذى يقوم به أولو الأمر ، وهم العلماء الذين يجيدون ذلك .

وإن الأحاديث الواردة فى منع الرأى ليست صريحة فى النهى مطلقاً ، فحديث « لا ينزع العلم من صدور الرجال . . . » فيه ذم الرأى الذى لا يكون مستمداً من النصوص ، ولا مبنياً عليها ، أما المستمد منها فهو حكم مستمد من القرآن والسنة ، ولا يكون ضلالا » .

٤٥٨ — وإن هذا يوجب أن نتكلم فى الرأى المنهى عنه والرأى السائغ ، فقد وجدنا طائفة من الصحابة أخذت بالرأى، وأثر عن هذه الطائفة ذاتها النهى عن الرأى وذم الذين يسيرون وراء الرأى ، ولقد ورد أن النبى ﷺ أقر الرأى

من بعض الصحابة وذم الرأى ، فلا بد أن يكون الإقرار والنهى غير واردين على موضع واحد ، بل لا بد أن يختلف الموضعان ، وإن الذى يبدو بادى الرأى هو أن الرأى الذى أقره كبار الصحابة مثل أبى بكر وعمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم هو الرأى المستمد من نصوص القرآن والسنة بالحمل عليهما بالقياس أو الأخذ من قواعدهما العامة ، بالأخذ بالمصالح ، أو الاستحسان ، أو الذرائع ، بشرط ألا يكون ثمة نص فى الموضوع ، هذا هو الرأى الممدوح ، وهو ضرورة فقهية يجب الاتجاه إليها ، وهى لا تخرج عن النصوص بل تعملها فى مجموعها ، لا فى نص بخصوصه .

أما موضع النهى فهو نوعان من الرأى (أحدهما) رأى لا يعتمد على النصوص ، ولا على القواعد العامة المستنبطة من مجموع النصوص ، بل يعتمد على مجرد الهوى ، أو الاستحسان العقلى غير المعتمد على الشريعة فى نص منها بعينه ، يقيس فيه الفرع على الأصل ، ولا معتمد على مجموع القواعد التى تضافرت النصوص مجتمعة على إقرارها .

والنوع الثانى من الرأى المنهى عنه الرأى الذى يكون مخالفاً لنص فإنه لا رأى فى موضع النص ، إنما الرأى ضرورة فقهية نلجأ إليها عند ما يعوزنا النص ، ونطلبه فلا نجد نصا صريحا ، فنحاول حينئذ القياس على أحكام النصوص ، أو تطبيق القواعد العامة المقررة .

٤٥٩ — هذا تخريج قاله العلماء توفيقا بين النصوص المأثورة عن الصحابة عن الصحابة والنبى ﷺ ، لكن ابن حزم لا يرتضى ذلك التوفيق ؛ لأنه يرى نفى الرأى نفياً مطلقاً ، ويقول فى ذلك التوفيق .

قال خصومنا : « إنما ذموا الرأى الذى يحكم به على غير أصل ، وأما الذى حكموا به فهو الرأى المردود إلى مايشبهه من قرآن أو سنة ، فقلنا لهم هذه دعوى منكم ، فان وجدتم عن أحد منهم تصحيحها فلكم مقال ، وإلا فقد كذبتم عليهم ، فنظرنا فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح تدل على الفرق بين رأى

مأخوذ عن شبه لما فى القرآن والسنة وبين غيره من الآراء »[1] .

هذا نظر ابن حزم ، فهو يرى أن النهى عام يشمل الرأى المعتمد على النصوص ، والرأى الذى لا يعتمد عليها أو يخالفها ، ويستدل على ذلك بأنه لم يرد تخصيص منهم ، وإن التخصيص يكون بنص عنهم .

ولكن أينكر أن أبا بكر أخذ برأيه، وقال إن يكن صواباً فمن الله عز وجل ، وإن يكن خطأ فمنى واستغفر الله ، وأليس هذا أخذا بالرأى ، ولقد قال مثل ذلك ابن مسعود ، وآراء عمر رضى الله كثيرة مشهورة ، لأن الله سبحانه وتعالى ابتلاه بكثرة الحوادث التى سببها الفتح ؛ فكان لا بد أن يجتهد رأيه إن لم يسعفه النص الصريح حمله على بعض ما يشبه موضوعه .

وإنه إذا كان أخذ الصحابة بالرأى أمراً لا شك ، وكان نهيهم عنه أمراً لا شك فيه ، فعلينا إما أن نهمل النوعين من الأخبار ، ولا نلتفت إليها، وذلك غير معقول فلا تكذب الأخبار لمجرد تعارضها ، إنما يكون الترجيح بينها أو التوفيق ؛ وإما نعمل بأحد النوعين من غير حجة مرجحة كما عمل هو ، وذلك غير معقول أيضا ؛ لأنه لا ترجيح من غير مرجح ، وإما أن نوفق بينها ، وذلك التوفيق هو الأهدى سبيلا ، وهو المنطق المعقول ، وهو الأمر الذى يرجع إلى بدهيات العقل التى سماها علم النفس ، وهو علم ضرورى لا يحتاج إلى برهان .

ولذا كان التوفيق أحرى بالقبول .

٤٦٠ — وإذا كان ابن حزم قد ترك الرأى تركا تاماً ولم يعتمد على قياس أو استحسان أو مصالح ، فماذا يصنع إذا لم يسعفه النص ، وإن مالا يسعفه النص الصريح الظاهر ليس قليلا ؟ إنه يقول إنه يبقى على الأصل حتى يوجد دليل آخر من النصوص يغيره ، وهو مايسمى باستصحاب الحال ، وقد اختار ذلك ، واعتبره أهدى وأقرب إلى الدين من الاجتهاد بالرأى إذا لم يسعف النص الصريح ، وأمكن الحمل على أصل من الأصول المنصوص عليها ، أو المقررة الثابتة بالاجماع .

---

(١) الأحكام ج ٦ ص ٤٠

وعندى أن الاجتهاد بالرأى فى هذه الحال أولى ، لأن المنطق يوجبه ، إذ أن المثلين لهما حكم واحد ، فما يثبت لأحـــد المثلين يثبت للآخر ، فإن تحققت المشابهة بين الأصل والفرع فإنه يجب أن يكون الحكم واحـــدا ، وإن ذلك من البدهيات العقلية المقررة الثابتة ، فإن قانون التساوى بين الأشياء يوجب أن يكون حكمها واحداً ، وإن ذلك من بدهيات العقول التى لا تختلف فيها ، وإن ذلك أولى بلا شك من الاعتماد على مجرد الاستصحاب إن البحث عن تعرف الحكم أولى ، وهو منهاج السلف الصالح .

ولقد أدى استمساكه بالنصوص وظواهرها إلى غرائب ، حتى إنه ليقول إن سؤر الخنزير طاهر بينما سؤر الكلب يجعل الإناء الذى لعق فيه يوجب غسله سبعاً إحداهن بالتراب ، وإن ذلك لغريب كل الغرابة ، لأن النص ورد فى الكلب ، فبقى سؤر الخنزير على أصل النص [١] ، ويرى أن بول الحيوان ولو كان كلباً أو خنزيراً طاهر لا ينجس الماء ، بينما ينجس الماء ببول الانسان فلا يجوز الوضوء منه ، وهذه إحدى غرائب الظاهرية [٢] .

وإن ذلك كله لأنهم وقفوا عندالنص، وقرروا أنه إذا لم يكن نص؛ فإن الحكم على أصل الحل بمقتضى استصحاب الحال ، ولا شك أن اجتهاداً بالرأى يجمع الأشياء المتماثلة فى حكم واحد أولى من الوقوف عند ظواهر النصوص ، وإهمال حكم العقول الذى يثبت للمتساويين حكما واحداً .

وإن الأساس الذى أدى إلى هذا الشذوذ الفكرى الغريب هو اعتبار الظاهرية أن الشريعة غير معقولة الأحكام ، ولا تبنى نصوصها على علل مطردة أو غير مطردة ، فهم ينفون تعليل النصوص ، وبذلك ينهدم صرح الاستنباط لرأى، ولذا لابد أن نتصدى لكلامهم فى تعليل النصوص وإبطاله .

---

(١) المحلى ص ١٣٢

(٢) المحلى جـ ١ ص ١٦٩

تعليل النصوص

٤٦١ — هذا هو الموضع الثانى فى التفريق بين فقه أهل الظاهر ، وغيرهم من جمهور الفقهاء ، فالجمهور ينظرون إلى النصوص ، على أنها معقولة المعنى ، شرعت أحكامها لأغراض ومقاصد تنظم أحكام الدين والدنيا ، ويسير الناس على منهاجها فى طريق مستقيم فاضل ، وان مجموع هذه النصوص يستنبط منها قواعد كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة ، ويمكن معرفة أحكام الأحداث التى تجد من هذه القواعد المستنبطة من النصوص ، وإن النصوص الكثيرة تصرح ببعض هذه القواعد ، وبعضها يشير إليها ، فقاعدة دفع الحرج يصرح بها قوله تعالى « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقاعدة الضرورة يشير إليها قوله تعالى « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » وقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » وقاعدة الذرائع يشير إليها قوله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » فإن الله سبحانه نهى عن سب الأوثان سدا لذريعة سبهم لرب العالمين تعالى الله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وبذلك تتسع الشريعة لكل أحوال العباد وأحداثهم ؛ وذلك لأن النصوص تتناهى ، والحوادث لا تتناهى ، فلا بد أن تستخرج علل الأحكام المعقولة ، ليكون القياس بينها ، ولا بد أن تستنبط القواعد الكلية التى تتضافر على الإشارة إليها أو التصريح بها النصوص وتتعاون ، فتكون تلك القواعد المستنبطة نوراً يعشو إليه كل طالب لحكم شرعى لا يسعفه النص الصريح به .

٤٦٢ — هذا نظر جمهور الفقهاء ، أما الظاهرية فيرون أن النصوص معقولة المعنى فى ذاتها ، أى أنها فى الجملة لمصلحة العباد ، ولكن كل نص يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه ، ولا يفكر فى علة مستنبطة منه ، وإن كان يجب الاعتقاد بأن فيها مصلحة المعاش والمعاد ، فهم ينفون السببية فى الشرائع ، والنصوص ، إلا إذا كان السبب منصوصاً عليه ، ولذا يقول ابن حزم فى توضيح نظره ونظرهم:

« لسنا نقول : إن الشرائع كلها لأسباب ، بل نقول : ليس منها شيء لسبب إلا ما نص عليه منها أنه لسبب ، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذى يفعل ما شاء ، ولا نحرم ولا نحلل ولا نزيد ولا ننقص ، ولا نقول إلا ما قال ربنا عز وجل ، ونبينا ﷺ ، ولا نتعدى ما قالا ، ولا نترك شيئاً منه ، وهذا هو الدين المحض الذى لا يحل لأحد خلافه ، ولا اعتقاد سواه ، وبالله تعالى التوفيق ، قال تعالى : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه ، وأن أفعاله لا تجرى فيها « لِمَ » ، وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله : « لم كان هذا » فقد بطلت الأسباب جملة ، وسقطت العلل البته إلا مانص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا ، وهذا أيضاً مما لا يسأل عنه ، فلا يحل لأحد من العباد أن يقول : لم كان لهذا السبب ، ولم يكن لغيره ، ولا أن يقول : لم جعل هـــذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً ، لأن من قال هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل ، وألحد فى الدين »[1] .

٤٦٣ — هذا كلام ابن حزم فى بيان أن النصوص الشرعية لا يبحث عن علل لها ، وهو يعتمد فى قوله على أن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل ، وإذا كانت أفعال الله تعالى لا تعلل ، فليس شيء من الشريعة بمعلل ، ولا يبحث عن علة لنص ؛ لأن البحث عن علة النص ، كالبحث عن علة فعله تعالى ، فكلاهما غير سائغ للنص الكريم : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

وإن فى هذا الكلام نظراً ، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عن أفعاله ولا يسأل عن أقواله ؛ لأنه ليس لأحد سلطان بجوار سلطانه ، إنه مالك الملك ذو الجلال والإكرام ، فليس لأحد أن يستطيل فيسأل عن علة أفعاله تعالى لأنه الحكيم العليم اللطيف الخبير .

ولكن هل يقتضى هذا النهى عن أن يبحث عن علة النصوص فى الشريعة ، إنى

---

(١) الإحكام جـ ٨ ص ١٠٢

أرى أن الفارق كبير بين علة النصوص الشرعية وعلة أفعال الله تعالى ، لأن البحث عن علة النصوص فى الشريعة تعرف للمراد منها والمطلوب فيها ؛ فمن تحرى معرفة العلة فى النص الكريم الذى اشتمل على تحريم الخمر ؛ فليتعرف مدى شمول هذا النص ، وتنفيذ إرادة الله تعالى فى التحريم بأوسع ما يشمل اللفظ ، ومن عرف علة الولاية المالية على البكر الصغيرة ، فليعرف مدى مايشتمل عليه النص، وما يدخل فى عمومه .ولينفذ إرادة الشارع الحكيم فى كل ما يتحقق فيه معنى النص وغايته ؛ وإذا حاول الفقهاء أن يتعرفوا علة النص فى حديث الربا « البر بالبر مثلا بمثل يداً بيد» فلكى يعرفوا مدى تطبيق النص ، وتنفيذ إرادة الشارع منه على الوجه الأكمل ، وإن من يبحث عن علل النصوص لتحقيق مراميها فى أبعد مدى ، لا يجعل الله سبحانه وتعالى مسئولا ، إنما ليحقق مسئولية العباد بمقتضى النصوص فى أوسع مدى ، وأبعد غاية ، وفرق مابين الأمرين عظيم جداً .

إن البحث عن علة النص هو البحث عن مقصد الشارع من الحكم الذى اشتمل عليه النص ، وإذا عمم الحكم فى كل أمر يتحقق فيه مقصد الشارع من الحكم ، فإن ذلك يكون تنفيذاً لمقصد الشارع فى أبعد مدى ، وليس هذا من جعل مسئولية على الله فى أفعاله أو فى أقواله « تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » .

وابن حزم يوافق على أن مقاصد الشارع وأغراضه تطلب ، ولكن لا تطلب إلا من النص ، ولذا يقول : « واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله ﷺ ، وأما الغرض فى أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط ، والغرض فى بعضها أيضاً أن يعتبر بها المعتبرون »[1] .

٤٦٤ — هذا توضيح لنظر الجمهور ، ونظر ابن حزم ، أو بالأحرى بيان محل الخلاف بين الجمهور الذين يرون تعليل نصوص الأحكام التى تنظم أمور الدنيا

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٠٤

وبنوا على ذلك فقه الرأى إن لم يكن نص ، وبين الظاهرية الذين لا يرون تعليل النصوص ، بل يعمل بالنص وحده من غير بحث عن علة الحكم ، ومن غير أن يتعدى الحكم إلى غير موضع النص .

وإن من الحق علينا أن نبين وجهة نظر الفريقين ، ففى بيانها توضيح لناحية جليلة من نواحى الفقه الإسلامى .

٤٦٥ — وإن الجمهور الذين يفرعون الأحكام بالرأى عند ما لا يكون فى الموضوع نص ، ويلتمسون ذلك من القواعد التى يستنبطونها من الأحكام عامة كنظرية المصالح المرسلة أو الاستحسان ، أو من نص خاص بالقياس ، يقولون إن الشريعة فى جملتها وتفصيلها جاءت لتحقيق مصالح الناس ، وما من حكم خاص إلا يقصد مصلحة خاصة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين ، أو العرض أو المال ، وإن هذا يبدو من الشريعة فى جملة مقاصدها ، ولا يمكن أن يكون حكم شرعى إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحى ، وإن من يظن أو يتوهم أن الشريعة لا تحقق ذلك فهو ناشىء عنده من عدم فهمه للشريعة ، وإن الاستقراء والتتبع للنصوص كلها ينتهى الى ذلك ، فلو بحث أى باحث فى تعرف آثار أى حكم من الأحكام المنصوص عليها لوجدها تتجه الى واحد من هذه الأمور الخمسة التى أشرنا اليها .

وإذا كانت الشريعة تتجه ذلك الاتجاه ، فإنه يجب تعليل نصوصها بما يكون فى دائرة ذلك المقصود العام ، ولا تجافيه ، وبذلك تكون كل الأحكام الشرعية متجهة نحو تحقيق تلك الغاية التى وجهنا إليها العليم الحكيم . وإن الاتجاه الى تعليل الأحكام لم يكن نتيجة للاستقراء فقط ، بل ان الشارع الحكيم أرشدنا الى ذلك التعليل ووجهنا اليه ، فآيات القرآن الكريم تذكر الحكم مع الإشارة الى علته فمن النصوص القرآنية ذاتها تبين لنا أن النصص معللة ، وكذلك من أحاديث رسول الله ما يشير إلى العلة بل أحيانا يصرح بالعلة ، أو الحكمة .

٤٦٦ — (ا) ومن النصوص التى توجه الدارس ناحية تعليل النصوص والأحكام ، لأنها تشتمل على علة الحكم ، أو حكمته المشيرة إلى علته قوله تعالى فى بيان حكم القصاص فى الشرائع السماوية عامة ، بعد أن ذكر قصة ولدى آدم اللذين قتل أحدهما أخاه لأنه تقبل قربانه دون قربان أخيه : « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » فإن هذا النص الكريم يبين الحكمة فى مشروعية القصص ، وكذلك قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » فأنها توجه النظر إلى أن القصاص فيه حياة هادئة مطمئنة ، بحيث لا يعتدى معتد على أحـــد .

(ب) ومن ذلك قوله تعالى فى حمل النبى ﷺ على الزواج من زينب إمرأة من كان تبناه فى الجاهلية : « لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا » فان تعليل ذلك الحكم يشير إلى أن الأحكام مشروعة لأغراض تعلل بها .

حـ — ومن ذلك قوله تعالى فى الغنائم والفىء « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » فبين الله سبحانه وتعالى أن ذلك التوزيع العادل للفىء لكيلا يكون متداولا بين الأغنياء لا يعدوهم إلى الفقراء .

(د) ومن ذلك قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » ، أى أن السبب فى تحريم بعض الطيبات على بنى إسرائيل هو شره نفوسهم وظلمهم مما وجب معه أن تفطم هذه النفوس عن بعض الحلال ، لتجتنب كل الحرام .

٤٦٧ — هذه النصوص القرآنية كلها توجه المسلمين إلى أن الأحكام الشرعية معللة بعلل يشير إلى بعضها سبحانه وينبهنا إليها بحكمة الحكم يسوقها معها لنتجه

إلى تعرف العلة التى تتحقق فى أكثر أحوالها هذه الحكمة ، وعلى ذلك يكون تعليل النصوص ثابتا بتوجيه من القرآن الكريم ، وتعليم من الله العليم الحكيم .

وإن من السنة مايبين الحكمة ويشير إلى العلة ، ومن ذلك قوله ﷺ فى بيان علة النهى عن ادخار لحوم الأضاحى ، ثم إباحة الادخار ، فقد قال عليه السلام : إنما فعلت ذلك من أجل الدافة » وهو حديث متفق عليه ، فدل هذا الحديث على أنه لا يصح ادخار اللحوم عند ما يكون فقراء محتاجون الى الأكل منها ، لأن الدافة الجماعة من الناس تنتقل من بلد الى بلد ، وليس معهم زاد يتزودون به، واذا كانت علة النهى هى وجود أولئك المحتاجين ، فانه عند عدم وجودهم يكون الادخار مباحا ، وبذلك يدور الحكم مع العلة وجودا وعدما .

ومن الأحاديث التى فيها تعليل الأحكام ، قوله ﷺ « انما جعل الإذن من أجل البصر »[1] فهذا النص يستفاد أن الأذن لازم لكيلا يبصر الداخل شيئا لا يصح أن يطلع عليه أحد ، لأنه من المستور الذى لا يكشف .

فهذان الحديثان وأشباههما تدل على أن النبى يعلمنا أن النصوص معللة ، وأن كل حكم له علة ، وأن تعرف الأحكام تعرف لمصالح يقصدها الشارع الحكيم ، وتطبيق النصوص فى أوسع عمومها ، ولتتجه الى أقصى غاياتها، فمن يحاول أن يتعرف العلة من النص ، فإنما يتبع تعاليم الله العلى القدير .

٤٦٨ — هـــذا نظر الجمهور من الفقهاء الذين قسموا النصوص إلى قسمين نصوص تعبدية لا تقبل تعليلا ، كتقدير الكفارات بمقادير معينة من العبادات كالصيام ثلاثة أيام ، أو ستين يوماً وكثير من نصوص العبادات وكالنصوص التى قام الدليل على أنها خاصة بالنبى ﷺ .

والقسم الثانى نصوص ليست تعبدية ولم يقم دليل على الخصوصية فيها، وهذه

---

(١) الآيات والأحاديث المذكورة فى هذا المقام ساقها ابن حزم هى وغيرها جـ ٨ ص ٧٦ إلى ٩٠ ولم يعن بتوجيها ، بل عنى بالرد على الاحتجاج بها.

تعلل أحكامها ، وتتعدى عللها الى غير موضع النص ؛ وهذا القسم هو موضع الخلاف بين نفاة القياس أو الرأى أيا كان ، وبين جمهور الفقهاء الذين اعتبروا الرأى ضرورة فقهية لا يستغنى عنه ، وقد استغنى عنه نفاة القياس ، فوقعوا فى نوع من الرأى أضر على الدين من الرأى الراجع الى اصل خاص كالقياس ، او الى الأصول العامة المقررة كالاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع والعرف .

٤٦٩ — وقد رد بن حزم الأدلة التى ساقوها جملة وتفصيلا ، فهو يردها جملة بأن هذه أسباب منصوص عليها ، ونحن نقبل النص فى كل احواله ، ولذا يقول فى ختام ردوده « اننا لم ننكر وجود النص حاكما بأحكام ما لأسباب منصوصة لكننا أنكرنا تعدى تلك الحدود الى غيرها ، ووضع تلك الأحكام فى غير ما نصت فيه ، واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى » .

وعلى ذلك هم لا يرون فى هذه النصوص أنها تؤدى الى تعليل الأحكام كلها ، بل انهم يقولون ان مؤداها بيان اسبابها فى مواضعها ، فلا يتعدى مع ذلك حكمها ، الى غيرها ، فالسبب مقصور على موضع هذا النص الذى ذكر فيه ، وبالأولى لا يصح تلمس اسباب وتعدى حكمها ، ولذا يقول فى ذلك « ان الشيء اذا جعله الله سبباً لحكم ما فى مكان ما فلا يكون سبباً الا فيه وحده ، على الملزوم وحده لا فى غيره » [1] :

٤٧٠ — هذا رد اجمالى للحجج التى اتخذها الجمهور من الآيات والأحاديث الدالة على تعليل الأحكام ، ويرد على كل آية استدلوا منها على جواز التعليل رداً خاصاً ، فقد استدلوا فوق ما تقدم على تعليل النصوص بما أرشدنا اليه الشارع الحكيم بقوله تعالى بعد تحريم الخمر والميسر : « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون » ولنذكر رده على الاستدلال بهذه الآية من حيث ارشادها الى تعليل النصوص ، ليكون نموذجا لباقى ردوده ، فهو يقول :

(١) الإحكام جـ ٨ ص ٩٠

« هذه حجة عليهم لا لهم من وجوه (أحدها) أن كسب المال والجاه فى الدنيا أصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وأوقع للعداوة والبغضاء فيما بيننا من الخمر والميسر ، وليس ذلك محرما ، إذا بقى على وجهه ، وقد أخبر النبى ﷺ أصحابه رضى الله عنهم بنص قولنا ، إذ قال عليه السلام « والله ما الفقر أخشى عليكم ، ولكن أخشى عليكم أن تفتح عليكم الدنيا ، فتنافسوا فيها ، فتهلككم كما أهلكت من كان قبلكم » أو كما قال عليه السلام مما هذا حقيقة معناه فلا يظن جاهل أننا نقول شيئا من عند أنفسنا ، أو برأينا أو بغير ما أتى الله به النبى ﷺ ، وأيضا فان الميسر ماعهد منه قبل أن يحرم إيقاع عداوة بذاته ، ولا فقدعقل ، ولا كان إلا موافقا للناس ونافعاً لهم ، وكذا الخمر ليس فيه شىء مما ذكر فى الآية ، ولا كل من يشربها تفسد أخلاقهم ، بل نجد كثيراً من الناس يكون إذا سكروا ، ويكثرون ذكر الآخرة والموت والاشفاق من جهنم ، وتعظيم الله تعالى ، والدعاء فى التوبة والمغفرة ، ونجدهم يكرمون حينئذ ويحلمون ، ويزول عنهم كثير من سفههم وتؤمن غوائلهم ، فصح لكل ما ذكرنا أن الله تعالى لم يجعل إرادة الشيطان لما ذكر تعالى فى الآية سبباً إلى تحريمها قط لكن شاء تعالى أن يحرمها إذ حرمها ، وقد كانت حلالا مدة ستة عشر عاما ، فلو كان ما وصفها الله تعالى من الصد عن الصلاة ، وعن ذكر الله تعالى وإيقاع الشيطان العداوة والبغضاء علة التحريم لما وجدت قط إلا محرمة ، لأنها لم تكن قط إلا مسكرة ، ولم يكن الشيطان قط إلا مريداً لإلقاء العداوة والبغضاء بيننا فيها ، وكانت حلالا وهى بهذه الصفة ، فبطل أن يكون إسكارها علة لتحريمها أو سبباً ، لا فى الوقت الذى نص الله عز وجل على تحريمها فيه ولا قبله البتة ، لأن قوله عز وجل « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر » إنما هو إخبار عن سوء معتقد الشيطان فينا فقط ، ولم يقل قط تعالى إن إرادة الشيطان لذلك هو علة تحريمها ، ولا أنه سبب تحريمها . ولا يحل لأحد أن يخبر عن الله تعالى بما لم يخبر الله به

عز وجل عن نفسه ، ولا أخبر به عنه رسوله ﷺ وهذا هو قولنا ، إن المراعى هو النص لا ماعداه أصلا »[١] .

٤٧١ — هذا نموذج من رد ابن حزم لبعض النصوص التى استشهدوا بها فى أن القرآن الكريم سن لنا سنة التعليل وبيان الحكمة فى الشرائع ، ومن حقنا أن ننظر فيما ساقه ،أهو مستقيم فى ذاته أم أن التعصب الشديد لظواهر النصوص ومنع تعليله قد سيطر عليه ، فكان منه مالا يصلح ردا ، أومااليس حسنا فى ذاته ، ولنأخذ هذه الوجوه التى رد بها الاستشهاد وجها وجها ، وقبل أن نناقشها نذكر وجهة الجمهور فيها

إنهم ساقوا آية الخمر والميسر ليبينوا أن لكل حكم علة تتحقق فيها حكمة شرعيته ، والدليل على ذلك ما ذكره الله فى آية الخمر وأشباهها ، وغيرها من الآيات الآمرة أو الناهية — من حكم تشير إلى علة الحكم ، فقد ذكر الله هذه الحكمة فى الخمر والميسر ، وهى أنهما توقعان العداوة والبغضاء .

فقال ابن حزم فى الوجه الأول إن العداوة والبغضاء لا يصلحان سببا للتحريم بدليل أن العداوة والبغضاء تنشآن من الكسب والاتجار وكثرة المال ، ومع ذلك ليس شىء من ذلك حراما قط ، وهنا نقف وقفة قصيرة معه ، وهى أن كسب المال من موارده لا يترتب عليه دائما ولا فى أكثر الأحوال العداوة والبغضاء وإن كثيرا من التجار بينهم مودات صادقة ، وتعاون تام ، نعم إنه فى كثير من الأحوال تكون منافسة ، وقد تجر إلى عداوة ، ولكنها ليست الكثيرة ، بل هى قليلة ، وإن كثرت فبسبب فساد آخر ، لا بالتجارة نفسها ، بخلاف الخمر والميسر فإن العداوة والبغضاء تنشآن منهما ، وفوق ذلك فإن التجارة وما يشبهها من شئون الحياة لا غنى للناس عنها ، وفيها خير ومنافع ، ولا يمكن أن يقوم العمران إلا بالتجارة والصناعة ، فإن ترتب عن المنافسة عداوة أحياناً ، فإنها تحتمل فى سبيل المنافع التى تكون منها ، وإن كل شىء فى الوجود لايخلو من ضرر ونفع ،

---

(١) المصدر المذكور ص ٨٩

وإن العبرة فى التحليل والتحريم إنما هى بغلبة أحدهما على الآخر ، فما غلب نفعه أبيح أو طلب ، وما غلب ضرره حرم .

وإنه مادام يمكن أن تكون تجارة من غير عداوة ، فالعداوة تكون محرمة ، والتجارة مباحة بالجزء مطلوبه بالكل، أى أنه لا بد أن يكون تجار ليمكن تبادل السلع ، وتحقق معنى الاقتصاد على وجه أكمل .

وليس للحديث الذى ساقه وهو قوله عليه السلام : « والله ما الفقر أخشى عليكم ، ولكن أخشى عليكم الدنيا » مورد فى هذا المقام ؛ لأن المراد منه أن الفقر لا يخشى على الجماعة منه ؛ لأنه يقوى النفوس والعزائم فتتحفز ، ولا تترف وتنعم فتستنيم إلى الراحة ، وإنما يخشى على الجماعة من تفتح الدنيا ، فتكون الاستنامة إلى الترف والنعيم ، ومع الترف التسابق إلى مواطن الهوى والشهوة ، والتنافس فى طلب اللذات ، فتذهب القوة ويذهب ريح الجماعة .

٤٧٢ — هذا هو الوجه الأول الذى ساقه لأبطال الاستشهاد بالتعليل فى آية الخمر والميسر ، وقد تبين ما فيه . أما الوجه الثانى فهو منعه أن يكون الميسر مما ينشىء عداوة ، فلم يكن يوقع عداوة قبل تحريمه ، وهذا غريب من ابن حزم . إن القرآن قال إنه يوقع العداوة والبغضاء ، فهل يتشكك فى صدق إخبار الله تعالى عن النفوس ، إن الميسر الآن كما هو مشاهد يوقع العداوة والبغضاء ولا نفع فيه ، بل فيه الخراب ، واضطراب النفوس ، وإذا كان ذلك لم يكن واضحاً عند العرب ، فلسذاجة الميسر عندهم ، ولأنه لم يقصد به الكسب عندهم ، بل كان ما يأخذه الشخص من لحم البعير الذى يقامرون عليه يتصدق به ، وإن تنوع الميسر بعد ذلك ، فى العصور المختلفة ، واتخاذه سبيلا للكسب أوقع العداوات والبغضاء بين الناس ، وجعل حياة المقامر مضطربة لا قرار فيها ، وصدق الله ، وإن وقوع ذلك فى العصور المختلفة وعدم وقوعه عند العرب دليل على صدق القرآن ، وأنه شريعة الناس أجمعين لا العرب وحدهم .

وإن كلام ابن حزم فى هذا الوجه ليس جديراً به ، ونحسب أن التعصب المذهبي هو الذى دفعه إلى ذلك القول ، فالتعصب يعمى ويصم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

٤٧٣ — والوجه الثالث ما ذكره من أن قليل الخمر لا يسكر ، فلا تقع به عداوة ولا بغضاء ، بل إن بعض السكارى يبكون وتمتلىء قلوبهم خشية ؛ ونحن نقول فى الرد على ذلك : إن ما ذكره الله تعالى فى هذه الآية ليس علة ، ولكنه حكمة ، والحكمة تقبل التخلف ، بخلاف العلة ، وعلى ذلك لا يرد قوله عليهم ، لأنهم ما قرروا فيها الاطراد حتى يورد عليهم التخلف ، وإن تحريم الخمر لمعنى التخدير فيها ، وهى فى قليلها وكثيرها توجد ذلك التخدير ، والتخدير فيه منع الضمير من السيطرة ، وكيفما كانت الخمر ، فإنها تميت الوجدان ، وتجعل إحساس المرء بالخير وتألمه من الشر غير قوى ، فيقدم على ما لا يجرؤ عليه فى صحوه ، أو عند عدم تخديره وإماتة وجدانه .

والسكارى الذى يبكون إنما هى انفعالات منشؤها استيقاظ عقله الباطن ، ويكون ذلك إذا أفرط الشارب حتى فقد الوعى ، فإنه إن كان مصاباً بكارثة يتيقظ بها عقله الباطن الذى كمنت فيه ، فيعمل عمله فتكون تلك الظواهر ، وما هى خشية من الله ، أو بكاء لطلب رحمة الرحمن ، إنما هى طفح الآلام النفسية التى كان يكتمها فى وعيه ، فتظهر عند فقد الوعى تماماً .

٤٧٤ — هذا هو الوجه الثالث ، وهو لا يؤدى إلى نقض ما قاله جمهور العلماء من اتجاه القرآن إلى بيان حكم بعض الأحكام ، وبهذا يشير إلى العلل ، ليتعلم الناس من هديه أن النصوص معللة ، وأن كل حكم له علة لا تقيد إرادة الله ، ولكن تبين عموم أحكامه ، وتبين مقاصده سبحانه فى شرعه الحكيم بمقدار ما يسعه العقل الإنسانى المدرك .

أما الوجة الرابع ، من رده قولهم ، فهو قوله إن الخمر لم تحرم إلا بعد مبعث

النبي ﷺ بست عشرة سنة ، وكانت قبل ذلك حلالا يشربها الصالحون ، فلو كان سبب التحريم ما يترتب عليها من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة وعن إيقاع العداوة والبغضاء ماوجدت إلا محرمة ـ هذه خلاصة كلام ابن حزم ، وإننا نرد قوله هذا بردين

(أحدهما) أن هذا الذى ذكره الله سبحانه وتعالى حكمة تشير إلى العلة ، وليست هى العلة ؛ والحكمة لا يشترط اطرادها ، ولكن تغلب فى أحوالها ، وأن قوة إيمان المؤمنين الأولين الذين آمنوا بالله ، وفى أهل الإسلام ضعف جعل تقواهم وتذكرهم لله تغلب صد الخمر عن ذكر الله سبحانه وتعالى ، والشرع جاء إلى كل الناس ؛ ليأخذ كل واحد منهم ما يصلح حاله .

ومع ذلك فإن الصالحين الذين ذكرهم قد وقع من بعضهم ما يوقع العداوة والبغضاء ، فهذا حمزة بطل الإسلام الأول يقتل ناقة على وهو مخمور ، وقد أعدها على رضى الله عنه ليحتطب عليها ، ويكسب من الاحتطاب ما يكون مهراً لزوجه فاطمة رضى الله عنهما ، حتى إذا خاطبه محمد ﷺ قال ما أنتم إلا عبيد أبى ، ولم تقع العداوة فى هذه الواقعة لأن أحد الطرفين لم يكن مخموراً ولم يتناولها قط ، وهو سيد الخلق جميعاً ، وأحلم الخلق جميعاً ، وهو محمد بن عبدالله .

وإن الذين أرهفت نفوسهم من كبار الصحابة قد رأوا أنها لا تتفق مع مبادئ الإسلام ، ولذلك كان عمر رضى الله عنه يقول : اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً .

(الأمر الثانى) أن الله سبحانه وتعالى نبه فى آى القرآن الكريم قبل التحريم القاطع إلى أنها أمر غير مستحسن لا يليق بالمؤمن أن يتناوله ، فلم تكن حلالا كما يدعى ابن حزم ، ولكن كانت فى مرتبة العفو ، فإن الشرع الإسلامى نزل متدرجاً ، فما كان ليحرم الخمر دفعة واحدة وقد ألفها الناس ، وظنوها من الخير ، لأنها كانت تحلهم على الجود ، ولقد نبه سبحانه إلى سوئها فى ثلاثة مواضع :

الأول : فى أول الرسالة المحمدية ، فقد جاء فى سورة النحل المكية: « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسنا »

فجعل الخمر فى مقابل الرزق الحسن ، ومقابل الحسن ليس بحسن .

والتنبيه القرآنى الثانى (وهو يكاد يفيد التحريم) هو قوله تعالى : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس » وقد فهم مثل عمر من ذلك التحريم، وإن لم يكن التبيان فيه شافياً ، لأن ماضرره أكبر من نفعه يكون حراما .

التنبيه القرآنى الثالث : هوالنهى عن الصلاة وهم سكارى وذلك فى قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » فكان ذلك تنبيهاً واضحاً إلى التحريم ، بل هو يكاد يؤدى عملا إلى عدم الشرب ، لأنه يصبح فلا يشرب حتى يصلى الصبح ، ولا يشرب فى الضحى حتى لا يجىء الظهر إلا وهو يعلم ما يقول ، وهكذا فلا يكاد يجد وقتاً خالياً من الصلاة يشرب فيه ، بحيث يأمن أن يصلى ، وهو يعلم ما يقول .

فمع هذا التنبيه لا يمكن أن يقال إنها كانت حلالا ، إنما يقول المحققون كالشاطبى فى الموافقات إنها فى مرتبة العفو ، فلا يؤاخذ الشارب لها، ويثاب الذى يكف نفسه عنها .

٤٧٥ — هذا نموذج مما رد به ابن حزم ما استشهد به الجمهور على جواز تعليل النصوص ، وقد بينا ما فيه ، وهو يدل على تعصبه لفكرته ، ونعتقد أن الحق فى هذا لم يكن معه .

وإنه من الواجب علينا قبل أن نترك هذا المقام أن نذكر وجهة نظره ونظر الظاهرية عموماً فيه ، فهو أساس تفكيرهم الفقهى ، وعليه بنى نفيهم للرأى جملة أيا كان طريقه ، ونفيهم القياس والمصالح والاستحسان خاصة .

٤٧٦ — يستدل ابن حزم لبطلان التعليل (أولا) بأن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، والتعليل يوجد مسئولية على الله تعالى ، وهو منزه عن ذلك بالنص الكريم ، وقد بينا أن تعليل النصوص تعرف لمقاصد الشارع وليس إلقاء مسئوليات على الشارع .

ويستدل (ثانياً) بأن أبليس فضل نفسه على آدم بأنه خلق من نار وآدم من طين ، والنار خير من الطين ، فلو كان للتعليل مقام فى الشرع لقبل ذلك التعليل ، ولكان آدم معذوراً فى أكله من الشجرة ، لأنه لم يعرف علة للنهى .

ويستدل (ثالثاً) بأنه لو كان التعليل فى الشرع مقبولا لقبل تعليل المشركين فى عدم إعطائهم الفقراء إذ قالوا « أنطعم من لو يشاء الله أطعمه » ولكن الله ندد بهم ، فدل ذلك على أن التعليل فى ذاته غير مقبول .

ويستدل (رابعاً) على بطلان تعليل النصوص بأن الله نص على أنه بسبب الظلم حرم على الذين هادوا طيبات أحلت لهم فى قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » وقد وقع الظلم منا كما وقع منهم ، فكان من الواجب بمقتضى التعليل وتعدية النص إلى كل موضع تتحقق فيه هذه العله ، أن يحرم علينا ما حل من الطيبات .

هذه خلاصة أدلته ، وقد رددنا الأول فى موضعه ، وقلنا إنه فى غير موضع الخلاف ، إذ هو فى تعليل أفعال الله ، إنما موضع الخلاف تعرف علل النصوص لتعرف مقاصد الشرع فى جملتها وخصوصها .

٤٧٧ — وأما الدليل الثانى والثالث ، فيردان بأن موضع الاستنكار فى تعليل ابليس والمشركين ، هو فساده ، فليس الاستنكار على أصل التعليل ، انما الاستنكار فى أن ابليس علل تعليلا فاسداً ، لأنه جعل أساس التفضيل هو العنصر الذى كان منه التكوين ، ونسى أن التفضيل من الخلاق العليم وقد فضل آدم ، فلا محل بعد ذلك للنظر الى أصل التكوين ، لأن الذى فضل هو من ملك التكوين واختار لكل مخلوق عنصره .

والمشركون قد اتخذوا القدر علة للمنع وعدم العطاء ، ولم يعرفوا أن الغنى يتبعه تكليف العطاء ، وأن الفقر يتبعه صبر على البلاء ، فسؤالهم كان إبطالا للتكليف ، وليس تعليلا للتكليف .

وأما الدليل الرابع ، فأساسه أن التعليل يعقد لإثبات الحكم فى موضع جاء النص على خلافه ، إذ مرمى قوله أن يثبت التحريم بسبب الظلم فى موضع فيه نص من القرآن والسنة الشريفة ، وهو تحليل الطيبات ، فقد قال تعالى : «اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم » وذلك مالم يقله دعاة تعليل النصوص التى تتعدى إلى الموضع الذى لا نص فيه ، لأنهم لا يضعون حكما بالتعليل فى موضع منصوص عليه .

وفوق ذلك فإن التشابه لبس بتام بين حال هذه الأمة ، وحال بنى إسرائيل فى فترة من الرسل ؛ فإن الله سبحانه وتعالى قد ترك فينا القرآن الكريم حجة علينا إلى يوم القيامة مبينا ومرشداً مبيناً ، فإن سلكنا فى جيل مسلك من سبقونا من بنى اسرائيل ، فإنه سيوجد فى ذلك الجيل من ينبه إلى كتاب الله تعالى ، وهدى نبيه الكريم ، فإن وجه الأرض لا يخلو من قائم لله بحجة ، كما قال على رضى الله عنه ، وإنه إذا كان النبى ﷺ قد قال « ستركبون سنن أهل الكتاب ، ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه » فقد قال أيضاً : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة رجلا يجدد لها أمر دينها» فإذا كنا سنركب سنن من سبقونا ، فإن الله سبحانه هادينا ، حتى لا يكون منا الظلم والشره الذى يوجب العلاج بتحريم بعض الطيبات .

على أنى أتجاوز الأمر فأقول إن قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » يشير إلى أن كل مؤمن عليه أن يعالج نفسه بنفسه ، فإن لاحظ فى نفسه انحرافاً نحو الشهوات ، وتعين أن يكون العلاج لذلك الانحراف أن يفطم نفسه عن بعض المباحات ليباعدها عن الانحراف نحو الشهوة التى سيطرت على نفسه وقلبه ، فإن عليه أن يفعل ، ويكون هذا من باب تحامى المشتبهات ليتجنب المحرم ، فإن من حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه .

٤٧٨ — هذا هو فيصل التفرقة بين الجمهور من الفقهاء الذين أوجبوا الاجتهاد بالرأى فى غير موضع النص ، وبين فقهاء الظاهرية الذين نفوا الاجتها بالرأى ،

واعتبروه تزيداً على الدين ، وتجاوزاً لحدوده ، بل اعتبروا الاجتهاد بالرأى افتراء على الله تعالى ، لأن الذين يجتهدون به يدخلون فى جملة من خرجوا عن النهى فى قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب ، هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب » .

إن فيصل التفرقة بين المنهاجين هو تعليل النصوص ، فالذين ضيقوا سبل الاستنباط منعوا تعليل النصوص فنفوا القياس ، ونفوا الاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع ، والذين وسعوا طريق الاستنباط ، فتحوا الباب لتعليل النصوص ، فعللوا كل نص إلا ما قام الدليل فيه على أنه تعبدى ، أو قام الدليل على أنه لا يتعدى من نزل فى شأنه .

ولقد أطنبنا بعض الاطناب فى هذا الباب ، لأنه أساس الخلاف .

٤٧٩ — ولا شك أن الفقه الإسلامى ما كان ليتسع أفقه ، وليعالج مشاكل الناس . ويخرج بتلك القواعد الفقهية التى تجمع متفرق المسائل ، لولا تعليل النصوص ، والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة ، أو بعلة خاصة من نص خاص ؛ فإن التعليل هو الذى فتح عين الفقه ، بل إن التعليل هو الفقه ، أو هو لباب الفقه ، فالذين يغلقون باب التعليل يغلقون باب الفقه نفسه ، وإنهم اذ يغلقون باب التعليل لا يوجدون ما يحل محله من أساليب الاستنباط أو يغنى غناءه ، بل يتركون الأمر للاستصحاب ، وقد ذكرنا بعض ما أداهم الاستصحاب اليه . وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص ، ومن يمنع ذلك فإنما يضيق واسعاً ، ويحجر على العقول أن تفكر فى شرع الله تعالى لتطبقه على كل ما يجد من احداث مع احترام كل نص ، سواء أكان نصاً قرآنياً ، أم حديثاً نبوياً ، بل لو كان أثراً عن صحابى ، فالصحابة ملتمسون من رسول الله ﷺ .

وإن الله سبحانه وتعالى هو الذى دعانا الى النظر والبحث ، فقال تعالى فى القرآن

الكريم « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » وغير ذلك من آى القرآن الحكيم التى تدعو إلى النظر والبحث والاستقصاء والتأمل ، فإذا كان دعانا إلى النظر فى آياته فى الكون ، فأولى أن يدعونا إلى النظر فى النصوص ، واستخراج مقاصدها العامة والخاصة ، لأن ذلك هو الفطرة ، ودين الله هو دين الفطرة .

وبعد بيان هذا الحد الفاصل بين نفاة الرأى ، وجمهور الفقهاء الذين أخذوا به نتجه إلى بيان مجمل لكلام ابن حزم فى وجوه الرأى المختلفة ، وهى القياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، ثم الذرائع .

١ – القياس

٤٨٠ – يتكلم ابن حزم فى القياس كلام المستنكر له ، لأنه نفى الرأى جملة ، وأوله القياس ، ويقول ابن حزم فيه « ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس فى الدين ، وذكروا أن مسائل ونوازل ترد ، لاذكر لها فى نص كلام الله تعالى ولا فى سنة رسول الله ﷺ ، ولا أجمع الناس عليها ، قالوا فننظر إلى مايشبهها مماذكر فى القرآن، أو فى سنة رسول الله ﷺ ؛ فنحكم فيما لانص فيه ، ولا إجماع بمثل الحكم بما فيه نص أو إجماع ، لا تفاقهما فى العلة التى هى علامة الحكم ، هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس ، وهم جميع أصحاب الشافعى وطوائف من الحنفيين والمالكيين . وقالت طوائف من الحنفيين والمالكيين لاتفاقهما فى نوع من الشبه » .

وإن هذا الكلام يدل على أن ابن حزم يرى أن المتأخرين من أصحاب الفتيا هم الذين قالوا إن القياس فى الشرع جائز ، وهذا الكلام لا يخلو من غرابة إلا إذا كان يعتبر أبا حنيفة وأصحابه ، ومالكا وأصحابه ، والشافعى وأصحابه، ثم أحمد ابن حنبل وأصحابه — من المتأخرين من أصحاب الفتيا ، وليسوا من المتقدمين ، وقد ابتدأ بذلك ليوهم القارىء أن القياس بدعة بين المتأخرين ، ولم يكن من مسلك المتقدمين ، والحق أن القياس كان قبل ذلك ، لأنه كان مصاحبا للاجتهاد بالرأى ، بل إنه يرجع إلى أمر بدهى متقرر فى النفوس ، وهو أن المتشابهين فى أمر ينتج حكما أو يترتب عليه أمر يثبت لكل واحد منهما ما يثبت للآخر ، فإن التساوى فى الحكم فرع للتساوى فى الحقيقة أو التساوى فى أمر هو أوجب الحكم .

فالقياس كان حيث كان الاجتهاد بالرأى ، ولا شك أن حمادا شيخ أبى حنيفة ، وإبراهيم النخعى كانوا ممن يقيسون لأنهم كانوا يجتهدون بآرائهم .

فالقياس إذن ليس بدعة المتأخرين ، بل هو منهاج كان معروفا بين المتقدمين .

٤٨١ — ويقرر ابن حزم أن فقهاء القياس لم يتفقوا عليه ، فيقرر أن جميع أصحاب الشافعى يعتبرون القياس فقط فى حال اشتراك الأصل والفرع فى علة الحكم، ومعهم فى ذلك بعض الحنفية والمالكية ، وأن الآخرين من هؤلاء لا يشترطون فى العلة أن تكون مشتركة بين الأصل والفرع ، بل يعتبرون الاتفاق بأى نوع من أنواع الشبه أى ولو لم يكن الأساس هو الاشتراك فى علة الحكم .

وإن ذلك فى الحقيقة ليس خلافا فى حقيقة القياس ، ولا فى أن الأصل فيه هو وجوب اشتراك الأصل والفرع فى الوصف الذى اعتبر علة للحكم ، وانما الكلام فى هذا هو فى مسالك العلة أى طرق استخراجها واعتبارها ، فالحنفية أو على الأقل جمهورهم يرون أن المشاركة بين الفرع والأصل فى الوصف الذى اعتبر أساسا للحكم فى الأصل ، أو اعتبر أساسا للحكم فى جنس الأصل ، أو اعتبر جنسه أساسا لجنس الحكم الى آخر ما قالوه فى الوصف الذى اعتبر علة ، فإن ذلك ان كان فيه خلاف ، فليس الخلاف فى أصل المشاركة أو أصل القياس ، انما الخلاف فى طرق استخراج العلة ، وتعرف الوصف الذى يناط الحكم به وجودا وعدما .

٤٨٢ — وان ابن حزم ليتكلم بعد ذلك فى أقسام القياس عند الذين قالوه وحكموا بمقتضاه ، ويتكلم فى المعارضة بين القياس ، وبين خبر الآحاد ، أو الحديث المرسل ، وآراء العلماء فى ذلك ، وقد فصلنا القول فى ذلك فى مواضعه من الكلام فى الأئمة الذين أخذوا بالقياس [1] .

وانه بعد ذلك يسوق أدلة القياس المثبتة له ويفندها فى زعمه ، وبلغته ، ويسمى الحجج التى ساقها لهم وزعم أنه لا حجة لهم سواها تشغيباً ، فيقول «وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء نوهوا بها ، ونحن ان شاء الله تعالى ننقض كل ما احتجوا

(١) ارجع فى هذا إلى الكلام فى القياس ومعارضة خبر الآحاد فى كتاب أبى حنيفة ، وكتاب مالك ، وكتاب الشافعى .

به ، ونحتج لهم بكل ما يمكن أن يعترضوا به ، ونبين بحول الله تعالى وقوته بطلان تعلقهم بكل ما تعلقوا به فى ذلك ، ثم نبتدىء بعون الله عز وجل بإبراز البراهين الواضحة الضرورية على ابطال القياس ، ولاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم»(١)

ثم يسترسل فى سوق الأدلة للقياسيين ويحاول نقضها ، ولا يهمنا ذلك ، انما يهمنا الأدلة التى ساقها هو لأبطال القياس ، واعتبرها واضحة ، فهى التى تبين عماد منهاجه الفقهى وهو الذى يهمنا .

٤٨٣ — يسوق ابن حزم الأدلة لأبطال القياس ، ونلخصها فيما يلى :

أول هذه الأدلة — أن الله سبحانه وتعالى أنزل الشرائع فما أمر به فهو واجب ، وما نهى عنه فهو حرام ، وما لم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح مطلق حلال ، والنصوص جاءت بكل ما هو محرم ، وجاءت بكل ما هو مأمور به ، والباقى على أصل الإباحة ، فمن أوجب من بعد ذلك شيئاً بقياس أو بغيره ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى ، ومن حرم من غير النص ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى . (٢)

والدليل الثانى ـ أنه لا قياس فى موضع النص عند القياسيين ، وانما القياس فى غير موضع النص ، ومن قال إنه لم يشمل النص كل شىء ، فهو يناقض قوله تعالى: « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » وقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل اليهم » وقوله عليه السلام فى حجة الوداع : « اللهم هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال اللهم اشهد » فإن هذه النصوص كلها تدل على أن النصوص قد اشتملت على كل شىء فلا حاجة الى قياس بعدها . (٣)

والدليل الثالث ـ أن القياس فى غير موضع النص ، مبنى على الاشتراك فى

---

(١) الإحكام ج ٧ ص ٥٦

(٢) الاحكام جـ ٨ ص ٢

(٣) الكتاب المذكور ص ٤

الوصف الذى اعتبر علة الحكم بين الأصل المنصوص على حكمه والفرع غير المنصوص على حكمه ، وان هذه الوصف لا بد له من دليل يدل عليه ، فإن كان هذا الدليل هو النص فإن الحكم فى الفرع أخذ من ذلك النص ، وليس هذا قياساً ، وان لم يؤخذ من نص ولا اجماع ، فمن أى شىء عرف ، ان ترك ذلك من غير بيان اشكال وتلبيس ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، « ولا يحل لأحد أن ينسب هذا الى شىء من دين الله تعالى الذى قد بينه سبحانه غاية البيان على لسان رسوله ﷺ » . (١)

والدليل الرابع ـ أن النبى ﷺ أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه الرسول وما تركه رب العالمين من غير نص على أصل ما كان عليه ، فقد قال عليه السلام : « دعونى ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم ، واختلافهم على نبيهم ، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه » وبهذا يتبين أن ما لم ينص عليه فليس للعبد أن يحرمه بقياس ، ولا أن يأمر فيه بقياس، والا يكن ممن يزيد على شرع الله ، ولم يكن آخذا بذلك الحديث الصحيح .(٢)

والدليل الخامس ـ نصوص كثيرة صريحة فى ابطال القياس من مثل قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله » وقوله تعالى : « ولا تقف ماليس لك به علم » وقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » وقوله تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا » وقوله تعالى : « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ، ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » .

فكل هذه النصوص — وما يشبهها كثير — يدل على أنه لا علم فى الدين الا ما علمنا الله ، وما جاءت به كتبه ورسله ، فالقياس فى الدين علم ليس

---

(١) الكتاب المذكور ص ٥

(٢) الكتاب المذكور ص٩ .

عن طريق الله ، ولم يأذن به ، وهو حينئذ من الشيطان لأن الله سبحانه وتعالى يقول عن ابليس اللعين « إنما يأمركم بسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » .

٤٨٤ — هذا تلخيص للأدله استخلصناه من وسط جدال قوى يفرض فيه اعتراض خصومه ، ويدفعه ، ففى وسط ذلك اللجى من الجدل العنيف كانت تلك الأدلة .

وأساسها كما ترى أن النصوص فيها بيان كل شيء ، فالأوامر ثابتة بالنص والإجماع لا زيادة عليها لمستزيد ، والنواهى ثابتة بالنص لازيادة عليها لمستزيد ، وما عدا ذلك فمباح، لا لأن الأصل فى الأشياء الإباحة ، بل لأن النصوص جاءت بإباحة كل شيء لم ينه عنه ، ولذا قال رضى الله عنه :

« ان أحكام الشريعة كلها أولها عن آخرها تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها ، وهى فرض لابد من اعتقاده والعمل به مع ذلك ، وحرام لابد من اجتنابه قولا وعقدا وعملا ، وحلال مباح فعله ، ومباح تركه ، وأما المكروه والمندوب اليه فداخلان تحت المباح على ما بينا من قبل ، لأن المكروه لا يأثم فاعله ، ولو أثم لكان حراما، ولكن يؤجر تاركه ، والمندوب لا يأثم تاركه ، ولو أثم لكان فرضا ، ولكن يؤجر فاعله ، فهذه أقسام الشريعة بإجماع كل مسلم ، وبضرورة رجوع العقل فى القسمة الصحيحة الى ورود السمع بها ، فإذ لا شك فى هذا فقد قال الله عز وجل : « خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » وقال تعالى : « وفصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » فصح بهاتين الآيتين أن كل شيء فى الأرض ، وكل عمل فمباح حلال ، الا ما فصل الله لنا تحريمه باسمه نصا عليه فى القرآن وكلام النبى ﷺ المبلغ عن ربه عز وجل المبين لما أنزل عليه ، وفى اجماع الأمة كلها المنصوص على اتباعه فى القرآن ، وهو راجع الى النص على ما بينا قبل ، فإن وجدنا شيئا حرمه النص بالنهى عنه حرمناه ، وان لم نجد شيئا منصوصا على النهى عنه باسمه ، ولا مجمعاً عليه فهو حلال بنص الآية الأولى » . (١)

(١) الإحكام ج ٨ ص ١٤

وبهذا يقطع ابن حزم الطريق على القياس فى الفقه .

٤٨٥ — وترى من هذا أن ابن حزم لا يتصور نوازل لا نص قط فيها ، فلا موجب للقياس ؛ لأنه ان لم يكن نص آمر أو ناه فإن النص المبيح موجود ، فلا نازلة الا داخلة فى عموم الإباحة فى قوله تعالى : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » ولذا يقول فى الاعتراض الوارد عليهم ماذا تصنعون فى الحوادث التى لا نص فيها : « نعكس عليهم سؤالهم، فنقول لهم اذا جوزتم وجود نوازل لا حكم لها فى قرآن ولا سنة ، فقولوا لنا ماذا تصنعون فيها ، فهو لازم لكم ، وليس بلازم لنا ؛ لأن هذا عندنا باطل معدوم ، لا سبيل الى وجوده أبدا »[1] لأن نص الإباحة يشمل حكم كل ما لا نص فيه من أمر أو نهى ، فالنصوص أذن محكمة لا يخرج عنها شىء ، ولا يدخل عليها غيرها قط ، ومن قاس فحرم ، أو قاس فأمر ، فقد خالف أحكام الشرع ، ويدخل فى عموم الذين خاطبهم الله سبحانه وتعالى بقوله : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالا ، قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون » .

٤٨٦ — وان ابن حزم يذكر بعد ذلك أقيسة كانت فى عهد رسول الله ﷺ فخطأ النبى ﷺ أصحابها ، ويذكر من ذلك حديثاً ورد فى لبس الحرير قاس فيه عمر وأسامة ، فأخطآ وخطأهما النبى ﷺ ، فيقول : « عن ابن عمر قال رأى عمر عطاردا اليمنى يقيم بالسوق حلة سيراء ، فقال عمر : يارسول الله ، انى رأيت عطاردا يقيم فى السوق حلة سيراء[2] ، فلو اشتريتها فلبستها لوفد العرب اذا قدموا عليك ، فقال رسول الله ﷺ : « انما يلبس الحرير فى الدنيا من لا خلاق له فى الآخرة » فلما كان بعد ذلك أتى رسول الله ﷺ بحلل سيراء فبعث الى عمر

---

(١) الإحكام جـ ٨ ص ١٦

(٢) الحلة السيراء بكسر السين وفتح الياء نوع من الثياب الحريرية فيه خطوط كالسيور النبذ ص ٤٥

بحلة ، وأعطى على بن أبى طالب حلة ، وقال شققها خمرا بين نسائك ، فذكر أمر عمر ، وأما أسامة فراح فى حلته ، فنظر اليه رسول الله ﷺ نظرا عرف أن رسول الله ﷺ أنكر ماصنع ، فقال يارسول الله ، ما تنظر الى ، فأنت بعثت بها الى !! فقال انى لم أبعثها اليك لتلبسها ، ولكن بعثت بها لتشققها خمرا بين نسائك » .

ويعلق ابن حزم على ذلك الخبر بأن خطأ عمر منشؤه القياس ، وكذلك خطأ أسامة ، فعمر قاس اللباس على الملك والبيع والانتفاع ، فكما أن هذه مباحة ، فاللبس كذلك مباح ، وإن كانت حراماً ، فاللبس حرام ، وكذلك أسامة قاس اللبس على الملك ، واذا كان مباحا فاللبس مباح .

وان هذا الكلام لا نوافق عليه لا فى أصله ، ولا نتيجته ، فعمر فهم أن اللبس حلال ، لأنه لم يعرف النهى فكان على الإباحة ، وان هذا ليس بقياس ، واذا فهم تحريم الملك لتحريم اللبس ، فهو استنباط لا قياس اذ أنه اذا كان الانتفاع محرما فكيف يكون الملك سائغا ، فبين الرسول أن الانتفاع ممكن مع تحريم اللبس على الرجال ، وعلى فرض أن عمر أخطأ فى قياسه ، وكذلك أسامة ، فليس ذلك دليلا على بطلان كل قياس ، بل هو دليل على بطلان قياس مخصوص ، كان خطأ ، وقد فرض الخطأ فى الاجتهاد ، فيفرض حتما الخطأ فى القياس .

٤٨٧ — وان ابن حزم بعد أن ساق ما ساق مما اعتبره دليلا على بطلان القياس يسوق أخباراً عن الصحابة فى النهى عن الرأى فى الدين جملة ، ومنه القياس .

وانه لا يكتفى بإبطال القياس بأدلة يقيمها ، بل انه يعرج بالنقض على النص القرآنى الذى اعتبره الفقهاء أقوى حجة للقياس ، وهو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » فيقول ليس معنى اعتبروا فى لغة العرب قيسوا ، ولا فى عرف أحد من أهل اللغة ، وانما معنى اعتبروا تعجبوا واتعظوا ، قال تعالى « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب » أى عجب وموعظة ، وقال تعالى « وان لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونها من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين ، ومن ثمرات

النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ، ان فى ذلك لآية لقوم يعقلون » ويقول فى الآية الأخيرة « إبطال القياس ؛ لأنه تعالى أخبر أن اللبن حلال ، وهو خارج من بين فرث ودم حرام ، وأن ثمرة واحدة يخرج منها رزق حسن حلال ، وسكر حرام ، فبطل أن يكون للنظيرين حكم واحد » (١)

٤٨٨ — فهو ينكر أن يكون معنى اعتبروا قيسوا ، ويبنى على ذلك ما يبنى ، ويستشهد بما يستشهد ، ولكن جاء فى كتب اللغة ما يدل على أن معنى اعتبروا قيسوا ، فقد قال ثعلب : « الاعتبار أن يعقل الإنسان الشيء فيفعل مثله أو يفرع عليه مثله » وهذا واضح ، فإن من يرى فعلا من الأفعال أنتج شراً ، وجب اجتناب مثله ، حتى لا تكون النتيجة مثل ما رأى ، ولذا قيل العاقل من اتعظ بغيره ، والعظة والاتعاظ بهذا المعنى ، فالاتعاظ بغيره أن يرى ما وقع لغيره من ألم بسبب فعل ، فيتوقع حدوث ذلك الألم له ان فعل هو مثل هذا الفعل ، فذلك بلا شك قياس حال على حال ، وذلك من الأمور البدهية التى تجرى فى أعمال الناس ، ولولا أن ابن حزم أنكر القياس ابتداء ، لوضع تلك البدهية فى كتابه التقريب ، على أنها من علوم النفس الأولية التى يدركها كل انسان بفطرته وأنها من المعارف الإنسانية الأولى .

٤٨٩ — هذا نظر ابن حزم فى القياس ، قد نفاه ، وشدد فى نفيه ، وكان أساس النفى عنده كما ذكرنا فى الأدلة الخمسة التى سقناها له هو أن نصوص الشريعة فيها الكفاية ، وأنه لا حاجة الى أقيسة ، لأن أحكام الحوادث كلها فيها متقررة ثابتة ، ومن زعم أن بعض الحوادث ليس لها فى النص حكم ، فمعنى ذلك أن الدين لم يكمل ، مع أن الله سبحانه وتعالى قال : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » .

وانه اذا كانت الشريعة قد بينت فيها كل الأحكام ، لأن ما لم يرد فيه أمر

---

(١) البند ص ٤٥

قاطع ولا نهى قاطع ، فهو مباح بمقتضى النصوص التى تدل على أن الله خلق للإنسان كل ما فى الكون وسخره له ، فعلى ذلك يكون القياس فى موضع النص ولا قياس حيث كان النص .

هذا هو أساس النظر الظاهرى الذى وضحه ابن حزم ، ولكن فقهاء القياس لا يرون أن لتلك الاعتراضات التى أوردها ، وسماها أدلة موردا على كلامهم ، فإنهم يدفعون كل اعتراض منها بعدم الإيراد ، لأن الشريعة كلها مبينة عند فقهاء الرأى وغيرهم ، لا شك فى ذلك ، فما تركنا ﷺ إلا على المحجة الواضحة التى ليلها كنهارها ، غير أن البيان لا يمكن أن يكون لكل الحوادث الجزئية ، جزئية، جزئية ، كل جزئية بنصها ، وكل حادثة بعينها أو بعموم يشمل كل أفرادها ، فإن الحوادث لا تتناهى ، ولا يمكن أن تكون نصوص شاملة لكل الحوادث ما جد منها وما يجد ، والإسلام شريعة الأجيال إلى يوم القيامة ، وعلى ذلك يكون بيانه للأحكام بما يناسب تلك الحوادث المتعددة المختلفة التى حدثت، وتجد فى كل الأعصار والأمصار إلى يوم القيامة .

٤٩٠ — وعلى ذلك كان البيان على قسمين بيان بالنص الصريح الذى لا اجتهاد فى تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسنة المبينة ، وبيان آخر يؤخذ من النص بالدلالة ، ويحتاج إلى استنباط وتأمل ، وتعرف للأسباب والنتائج من النص نفسه ، وذلك لا يعرف إلا بالاجتهاد والاستنباط .

هذا هو نظر القياسيين أساسه معرفة الحكم بالنوع الثانى من العلم ، وهو تعرفه بالاستنباط من النص ، ولذلك قسم الشافعى دلالة النصوص على الشريعة إلى قسمين ، دلالة ظاهرة لائحة ، ودلالة خفية تجىء بالاستنباط ، فقال رضى الله عنه :

« كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة ،

وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد هو القياس »(١) .

فليس القياس إذن خارجا على حكم النصوص ، بل هو يسير على مقتضى هذه النصوص ، فإن النص عماده ، وهو لا يرجع إلا إليه ، ولذا قال الشافعي في الاجتهاد الذى هو القياس عنده : « والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناه المجتهد ليصيبه »(٢) أى أن الفقيه المجتهد يجىء إلى النص ، فيتحرى معناه ، ثم يقيس على الأصل الذى اشتمل عليه ما يتحقق فيه المعنى الذى بنى عليه الحكم .

وعلى هذا تكون النصوص كاملة شاملة كل المعانى الشرعية ، غير أن دلالتها عليها قسمان دلالة صريحة واضحة من اللفظ ، ودلالة لا تعرف إلا بالاستنباط ، والاختلاف بينهما ليس فى أصل دلالة اللفظ عليهما ، إنما الخلاف فى طرق العلم بهما . فإحدهما علمها واضح بين، يعلمه كل فاهم للغة ، والأخرى علمها غير بين إلا لأهل الخبرة ، والاستنباط ، وهم أهل الذكر الذين أمر الله بسؤالهم فى قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

٤٩١ — هذا نظر الجمهور فى دلالة النصوص على القياس ، ولكن ابن حزم يعارض ذلك النظر . ويحاول نقضه ، فيقول : « إن العلم كله جلى نعنى علم الديانة ، قال تعالى : « تبيانا لكل شىء » وقال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » فصح أن رسول الله ﷺ قد بين للناس ما نزل إليهم ، ومن قال غير هذا فهو كافر باجماع الأمة » ويعتبر البين ما هو واضح لكل من يعرف اللغة فيقول :

« والمبين بيّن والحمد لله رب العالمين — لمن يعلم اللغة التى بها خوطبنا ، وإنما خفى ما خفى من علم الشريعة على من خفى عليه لاعراضه ، وتركه النظر فيه ، وإقباله

---

(١) الرسالة ص ٤٧٧

(١) الرسالة ص ٥٠٤

على وجوه الباطل التى ليست طريقا إلى فهم الشريعة ، أو لنظره فى ذلك بفهم كليل أو لشغل بال أو مرض أو غفلة ، ولو لم يكن علم الدين جليا كله ما أمكن الجاهل فهم شىء منه أبداً»[1] .

فابن حزم يرى أن معنى البيان يحمل أن يكون ظاهرا ضاحيا يعرفه كل ملم باللغة العربيه ، فاهم لها ، مدرك للمعانى الأصلية لها ، وإلا ما كان القرآن مبينا ، ولا كان بيان النبى ﷺ كاملا ، ولا كان التبليغ المحمدى قد تم .

أما جمهور الفقهاء ، فيعتبرون البيان الذى يجب على النبى ﷺ أن يقوم به هو البيان الذى يدل على الحكم بعينه ، وعلى الحكم بمعناه الذى يتأخاه الفقيه ويتعرفه حتى يستنبطه ، ويحكم بمقتضاه .

٤٩٢ — وفى الحقيقة إن نفاة القياس أو نفاة الرأى بشكل عام يتجهون اتجاها بعيدا فى الاستنباط ، وهو اعتبار الاستصحاب أصلا قائما بذاته ، ويؤثرون الأخذ به على تعرف الأحكام من معانى الكتاب والسنة والإجماع بالقياس على ما اشتملت عليه بعد استخراج العلل وتعرف مناط الحكم ، حتى يلحقوا الأشباه بأشباهها ، والأمثال بأمثالها . فإنهم يرون أن الإباحة الأصلية التى دلت عليها نصوص القرآن المفيدة لتسخير كل شىء للإنسان فى حكم المنصوص عليه ، وهى أمر منصوص عليه ، وحينئذ فلا موضع لقياس أو غير قياس ، فالشريعة عندهم نصوص ظاهرة فقط .

أما الآخرون وهم الجمهور فيرون الشريعة نصوصاً ، لا شك فى ذلك ، ولكنهم لا يفهمون النصوص بمعانيها الظاهرة فقط ، بل بما تدل عليه النصوص من المقاصد ، وعلل الأحكام ، ويرون أن النصوص لا تفهم على وجهها إلا إذا فهمت بعلل الأحكام فيها ، ويبنون مالا نص عليه على ما عليه نص ، ويعتبرون ذلك حملا على النص ، وإن الرجوع إلى الاستصحاب ، وهو ذلك الدليل العام إنما يرجع إليه ، إذا لم يكن دليل سواه .

---

(١) الإحكام ج ٧ ص ١١١

وعلى ذلك ينتهى بنا الأمر إلى أن الظاهريين ونفاة القياس والرأى عموما ينتهون إلى أن وراء النصوص الاستصحاب ، والجمهور يرون تقديم الاستنباط والاجتهاد على الاستصحاب .

ولا شك أن نظر الجمهور هو الصواب الذى يجعل الشريعة معقولة المعنى فى جملتها ونصوصها ، وقد نوهنا من قبل إلى أن الأخذ بالاستصحاب جعل الظاهريين يحكمون بأن سؤر الخنزير لاينجس الماء ، وسؤر الكلب ينجسه ، وإلى أن بول الانسان ينجس الماء وبول الكلب والخنزير لا ينجسه ، وكأن النصوص فى هذا تعبدية لا تتجاوز موضعها ، ولا يفهم معناها ومقصدها ، وذلك غريب كل الغرابة .

٣ - ابطال الاستحسان

٤٩٣ — كلمة الاستحسان ترددت كثيرا على ألسنة الفقهاء منذ عهد أبي حنيفة ومالك، أي منذ تميز القياس من بين أنواع الاجتهاد بالرأى ، فإن الاجتهاد بالرأى يشمل القياس وغير القياس ، إذ أن كلمة الرأى التى كانت تجىء فى عبارات الصحابة ، مثل قول أبي بكر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما : « وهذا رأيي فإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان » ، ومثل قول معاذ بن جبل « اجتهد رايي » — هذه الكلمة كانت تطلق على كل اجتهاد فى الدين لا يعتمد على النص الصريح فى موضع الحادثة ، وقد أخذت تتميز وجوه الرأى فى عصر التابعين ، ثم تميزت تميزا كاملا فى عصر أبي حنيفة ومالك ، فقد روى أن محمد ابن الحسن قال عن أبي حنيفة « كان أصحابه ينازعونه المقاييس ، فإذا قال استحسن لم يلحقه أحد » فإن هذا النص يتبين منه أنه فى عصر أبي حنيفة تميز من وجوه الرأى القياس عن الاستحسان ، ولقد روى عبد الرحمن بن القاسم عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان » وقال اصبغ تلميذ مالك : « الاستحسان فى العلم أغلب من القياس » ولقد جاء الشافعى فاعتبر القياس وحده هو أساس الاستنباط بالرأى ، وأنكر ما عداه ،وكتب كتابا سماه كتاب إبطال الاستحسان ، وهو موجود بالأم ، وبذلك تميز الاستحسان عن القياس ، وتبين تنوع وجوه الرأى الذى كان معروفاً عند الصحابة ، ولم يكن غريبا عندهم .

غير أن كلمة الاستحسان فى عرف الشافعى وفى عرف مالك كانت تشتمل على وجهين من الاستنباط ، وهما صنفان فى مقابل القياس ، وبقى أحد القسمين يحمل الاستحسان ، والقسم الآخر أطلق عليه من بعد اسم المصالح المرسلة وإن ذلك التقسيم ظهر بعد الشافعى ، بدليل أن الشافعى قد ذكر ما أبطله بعنوان (الاستحسان) ، وهو فى الأدلة التى ساقها يتجه إلى إبطال كل كل اجتهاد بغير القياس ، وعلى ذلك فكلمة الاستحسان عنده تشمل هذين

النوعين الاستحسان الاصطلاحى عند المتأخرين من المالكية ، والمصالح المرسلة ، وكذلك كانت كلمه الاستحسان عند مالك تعم النوعين ، وذلك لأن الشافعى إنما كان هدفه فى كتاب إبطال الاستحسان هو الرد على أصحاب مالك الذين أخذوا القول به عن الإمام مالك رضى الله عنه .

٤٩٤ — والاستحسان فى المذهب الحنفى (وهو لم تدخل فيه المصالح المرسلة قط)، هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضى العدول ، كالعدول عن القياس لأجل النص أو الاجماع أو العرف ، أو الضرورة ،أو العدول عن القياس الذى تكون علته ظاهرة ، إلى قياس أخرى علته خفية ، ولكنها أقوى تأثيرا .

أما الاستحسان عندالمالكية بعد انفصاله عن المصالح المرسلة عنه ، فهو الحكم الذى يخالف فيه القياس فى أمر جزئى مصلحة فهو مقابل للقياس ، مخالف له فى الموضع الذى كان فيه القياس ، ذلك لأن اطراد القياس قد يؤدى إلى أمر يكون فيه ظلم أو حرج .

والمصالح المرسلة هى المصالح التى لا يشهد لها نص من الشارع بالاثبات أو المنع ، فهى مرسلة ، وقد ثبت من مجموع النصوص الشرعية أن المصالح مطلوبة ، ورفع الضرر لازم ، فبمجموع هذه النصوص وبعمل الصحابة ثبت أن كل أمر فيه مصلحة مطلوب مالم يقم دليل على المنع .

٤٩٥ — هذه كلمات قدمنا بها كلام ابن حزم فى الاستحسان ليتحرر المقام قبل أن نخوض مع ابن حزم فيما خاض فيه ، وفيما أثاره من خلاف .

ويظهر أن الاستحسان عند ابن حزم هو الاستحسان بمعناه العام الذى يشمل المصالح المرسلة ، والاستحسان الاصطلاحى الذى ميزه المالكية من بعد ذلك ، وذلك لأن ابن حزم لم يتكلم فى المصالح المرسلة ، وقد اقتصر أخذه على النص أو الاجماع القائم عليه ، ولم نره تصدى لإبطال المصالح المرسلة ، فهو لا شك يدخلها فى الاستحسان .

وابن حزم يرى أن الاستحسان شطط فى الاجتهاد ، لأن الاستحسان يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، فما يعده حسنا ناس يعده قبيحاً آخرون ، وما يعده مصلحة ناس يعده آخرون مضره ، فتبطل الحقائق الشرعية وتضطرب ، ولذا يقول :

« من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان ، لأنه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق ، ولبطلت الحقائق ، ولتضادت الدلائل ، وتعارضت البراهين ، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلاف الذى قد نهانا عنه وهذا محال ، لأنه لا يجوز أصلا أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف هممهم وطبائعم وأغراضهم ، فطائفة طبعها الشدة ، وطائفة طبعها اللين ، وطائفة طبعها التصميم وطائفة طبعها الاحتياط ، ولا سبيل إلى الاتفاق على استحسان شىء واحد مع هذا الدواعى والخواطر المهيجة ، واختلافها واختلاف نتائجها وموجباتها ، ونحن نجد الحنفيين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون ، ونجد المالكيين قد استحسنوا قولا قد استقبحه الحنفيون ، فبطل أن يكون الحق فى دين الله عز وجل مردوداً إلى استحسان بعض الناس، وإنما يكون هذا ـ والعياذ بالله ـ لو كان الدين ناقصاً ، فأما وهو تام لا مزيد فيه ، مبين كله منصوص عليه ، أو مجمع عليه ، فلا معنى لمن استحسن شيئا منه أو من غيره ، ولا لمن استقبح أيضاً شيئا منه أو من غيره ، والحق حق ، وإن استقبحه الناس والباطل باطل ، وإن استحسنه الناس ، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال ، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان » . [1]

٤٩٦ ــ هذا كلام ابن حزم فى الاستحسان ، وهو يرى أنه باب من الفقه غير منضبط ، وإنه يؤدى إلى أن يستحسن فقيه ما لا يستحسنه آخر ، فتضطرب الأحكام ، ولا تنضبط الشريعة ، فوق أنه لا شرع إلا من نص ، وهنا نلاحظ

---

(١) الإحكام حـ ٦ ص ١٧ .

عليه أنه اعتبره حكما بالهوى والشهوة ، والحقيقة أنه حكم لا بالهوى ولا بالشهوة ، ولكنه حكم مستمد من مجموع علم الفقيه بمقاصد الشريعة وغاياتها ، نعم إن بعض المالكية وهو ابن رشد الكبير ذكر أنه ما ينقدح فى قلب الفقيه من غير أن يرده إلى أصل بعينه ، لكن ذلك ليس معناه أن الأمر يرجع إلى هوى الفقيه وشهوته ، بل الأمر فيه يرجع إلى منطقه الفقهى ، أو إلى القواعد العامة الشرعية التى تتجه إلى مصالح الناس ، وما ينفعهم فى معاشهم ومعادهم ، فليس الحكم فيه إلى الهوى ، ولكن إلى العقل الاسلامى المتتبع لمصادر الشريعة وموارده‍ا .

ومع ذلك ليس كل المالكية قال فى الاستحسان مقالة ابن رشد هذه التى تجعل المرجع فيه إلى تقدير الفقيه المجرد ، بل كثرة المالكية ، والحنفية جميعا ، قالوا إنه منضبط محكم الرتاج ، وليس الباب فيه مفتوحا على مصراعيه ، حتى يدخل الهوى والشهوة إليه .

فالمالكية يقررون أن الاستحسان باب من أبواب المصلحة المتقررة الثابتة التى تتصل بضرورات الإنسان أو حاجاته أو كمالياته ، أى المصلحة التى يثبت باستقراء أوامر الشارع ونواهيه أنها ملائمة لمقاصده ، وليست متنافرة مع أحكامه ، والهوى والشهوة ليس إرضاؤهما من المصالح الملائمة لمقاصد الشارع ؛ إذ أن الشرائع السماوية نزلت لتهذيب النفوس ، والعمل على سيطرتها على أهواء النفس وشهواتها .

والحنفية يضبطون الاستحسان ضبطاً أحكم من هذا ، فلا يناط بمصلحة ، بل يناط إما بالإجماع أو العرف أو الضرورة ، أو علة قياسية أقوى تأثيراً من العلة الظاهر ، فهو ليس مطلقاً يترك لتقدير الفقيه ، بل هو مقيد ؛ والحنفية يرون فى الاستحسان أن يجرى الحكم على خلاف القياس ، ولو كان الذى دعا إلى ذلك نص ، فيطلقون على الأخذ بالنص وترك قياس أساسه علة مطردة ـ كلمة الاستحسان ، ومن ذلك قول أبى حنيفة عند ما سمع حديث أبى هريرة فى عدم إفطار من أكل

أو شرب ناسياً ؛ لولا الحديث لأخذنا بالقياس .

فليس الاستحسان عندهم أخذا بحكم الشهوة ، إنما هو أخذ بحكم قواعد مقررة ، وترجيحها على أخرى .

٤٩٧ — بقى أن نتكلم فى تغير الأحكام بتغير المصالح ، فما يكون مصلحة عند قوم قد يكون مضره عند آخرين ، وما يكون مصلحة فى إقليم يكون مضرة فى غيره ، وما يكون نافعاً فى زمان يكون ضاراً فى غيره ، فابن حزم يرى ذلك اضطراباً فى أحكام الشرع ؛ لأنه يرى الحق واحداً فى كل البلاد والأمصار ، وفى كل الأحوال ، ولكل الأشخاص ، وإن ذلك يؤدى إلى اختلاف الحق ، وتعدده ، ثم لو كان الأخذ بالمصلحة أو الاستحسان المشتق منها أمراً سائغاً فى الشرع لكان مؤدى ذلك أن الشرع يسوغ لنا الاختلاف بل يأمرنا بالاختلاف ، وهو الذى أمرنا بالاتفاق ، وأن نرجع عند الاختلاف إلى كتاب الله وسنة رسوله ، ليكون الاتفاق فى ظلهما دائماً ، ولا يخرج المكلف عن نطاقهما أبداً .

ذلك كلام ابن حزم ، وإنه عند النظر الدقيق لا نرى لكلامه مورداً إذا أخذ بالاستحسان والمصالح فى غير موضع النص ، وعند عدم وجوده ، وذلك لأن هذا الاختلاف لا يؤدى إلى تعدد الحق ، بل الحق واحد ، بيد أنه فى حال يكون آمراً بفعل ، وفى حال أخرى ذات الحق يكون ناهياً عن الفعل نفسه ؛ وهو واحد فى الأمرين ، والباعث واحد فى الأمرين ؛ فإن الطبيب قد يرى فى حال الجسم ما يوجب تناول دواء معين ، وفى حال أخرى يرى أن مصلحة هذا الجسم أن يتجنب ذلك النوع من الدواء ، فإنه فى الأولى كانت المصلحة فى تناوله ، وفى الثانية كانت المصلحة فى اجتنابه ، فالحق واحد فى الأمرين ؛ لأن الأساس هو مصلحة الجسم ، وهى واحدة فى الحالين .

كذلك الحال إذا كان أمر من الأمور صالحاً لقوم ، وغير صالح لآخر ، فإن الحق يقتضى أن يباح هذا الأمر لمن يصلح لهم ، ولا يباح لمن لا يصلح لهم ،

وهكذا كل شئون الحياة ، وكل الأحكام المتصلة بها ، وكل الدراسات المصلحية التى لا يكون فيها نص من الشرع يكون واجب الاتباع فى كل الأحوال والأمصار والأزمان .

٤٩٨ — هذا نظرات ابن حزم إلى الاستحسان الذى هو شعبة من شعب الاجتهاد بالرأى ، وقد رأينا ابن حزم ينظر إليه من جانبه المتحيز الذى لا يقبل الآراء فى الدين جملة وتفصيلا ، ذلك لأن النصوص عنده كل شىء ، ولا عبرة عنده بغير النصوص الظاهرة الواضحة .

وقد نهج فى إبطال الاستحسان منهج الشافعى رضى الله عنه من أن الشافعى اعتبر من استحسن فقد شرع ، وقد ذكر رضى الله عنه أن الاستحسان لا ضابط لها والاجتهاد على منهاجه يؤدى إلى اضطراب الأحكام ، وهو الذى قال : « إن الاستحسان تلذذ [1] » وبذلك القول نفسه قال ابن حزم رضى الله عنه .

---

(١) الرسالة ص ٤٨٢ ، وراجع فى بحث الاستحسان كتاب الشافعى ص ٣٢١ وما وليها الطبعة الأولى للمؤلف .

٢ – الذرائع

٤٩٩ – يستنكر ابن حزم الاجتهاد عن طريق الذرائع ، لأن ذلك النوع باب من أبواب الرأى ، وقد استنكر هو الرأى كله بشعبه .

وقبل أن نذكر نصوصه نقول كلمة موجزة تعرف الاجتهاد بالذرائع الذى أخذ به المالكية ، وأكثر منه الحنابلة .

إن ذلك الأصل أساس من أسس الفتوى عند هؤلاء الفقهاء الذين أشرنا اليهم ، والأصل فيه أن الشارع إذا كلف العباد أمراً ، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب بطلبه ، وإذا نهى عن أمر ، فكل ما يؤدى إلى الوقوع فيه حرام أيضاً ، وقد ثبت ذلك بالاستقراء للتكليفات الشرعية طلباً ومنعاً . فقد وجدنا الشارع ينهى عن الشىء وينهى عن كل ما يوصل اليه ، ويأمر بالشىء ويأمر بكل ما يوصل اليه ، أمر بصلاة الجمعة ، وأمر بالسعى إليها ، وأمر بترك البيع ، لأنه سبيل السعى اليها ، وأمر بالمحبة بين الناس ، ونهى عن التباغض والفرقة ، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، وأن يستام على سوم أخيه ، أو يبتاع على بيع أخيه ، وما ذاك إلا لأنه ذريعة الى التباغض المنهى عنه . وقد قسم الشارع المواريث بين أهلها ، ونهى عن كل ما يؤدى الى تغيير القسمة ، فنهى عن الوصية لوارث ، وعن منع الوارث من حقه ، ولذلك قرر السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أن المطلقة طلاقا بائناً فى مرض الموت ترث حيث يتهم بقصد حرمانها من الميراث ، وإن لم يثبت قصد الحرمان ، لأن الطلاق فى الغالب فى هذه الحال يقصد به الحرمان ، إلا إذا قام الدليل على خلافه ، كأن يكون الطلاق بطلبها ، فإن ذلك يكون دليلا قاطعاً على أنه لم يقصد حرمانها ، والنبى ﷺ نهى أن تقطع يد السارق فى الغزو ، لكيلا يكون ذلك ذريعة إلى التحاق السارق بالعدو ، فيكون عينا على المسلمين بكشف عوراتهم (١) .

(١) راجع فى هذا كتاب ابن حنبل ص ٣١٤ للمؤلف .

لهذه المبادئ المقررة والتى أثبتها الاستقراء استنبط المالكية والحنابلة من هذا أن كل ما يكون ذريعة لحرام يكون حراما ، وما غلب أنه يكون ذريعة له يكون حراما ، فيحرم بيع السلاح وقت الفتن ، ولو حصل البيع لا يكون صحيحا عند الحنابلة ، والبيع الذى يكون ذريعة للربا يكون فاسداً .

وبهذا ينتهى المالكية والحنابلة إلى تقسيم أحكام الشريعة إلى قسمين : مقاصد وذرائع ، والمقاصد هى الأمور التى تكون فيها المصالح والمفاسد ، فالمصالح مطلوبة ، والمفاسد منهى عنها ، والذرائع هى الأمور التى تفضى غالباً إلى المقاصد ، وهى مطلوبة إن كانت تفضى إلى مطلوب ، ومنهى عنها إن كانت تفضى إلى منهى عنه .

٥٠٠ — هذا هو المبدأ فى أصل ذاته ، وابن حزم يعارضه ، ويهون من أمره مع أنه جليل فى مغزاه ، محكم فى معناه ، وهو يقول فيه : « ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط ، وخوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت ، واحتجوا فى ذلك بقول النعمان بن بشير سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ان الحلال بين ، وان الحرام بين ، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام ، كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ، وان لكل ملك حمى ، وحمى الله محارمه » (١) .

ونرى من هذا أن ابن حزم يقصر باب الذرائع على الابتعاد عن الشبهات ، خشية الوقوع فى الحرام ، ولكن الذين فتحوا باب الذرائع على مصراعيه من المالكية والحنابلة لم يقصروه على تجنب المشتبه فيه للاحتياط ؛ بل ان الذرائع عندهم تتناول ثلاثة أمور : (أولها) مواطن الاشتباه ، وهو أدناها ، وطلبه ليس فى قوة طلب غيره . (وثانيها) الابتعاد عن كل ما يؤدى إلى الحرام كبيع السلاح

---

(١) الاحكام جـ ٦ ص ٢

فى الفتنة على ما ذكرنا ، ويسمى هذين النوعين سد الذرائع . (وثالثها) طلب الذرائع التى تؤدى حتما إلى المطلوب ، كالسعى للصلاة ، وكالسعى للرزق ، للإنفاق على الزوجة ومن يعول ، وكبيع مال المدين لسداد دينه ، وهذه كلها ذرائع مطلوبة ، لأنها السبيل الى مطلوبات مقررة بصريح النصوص من الشارع الحكيم .

ولذا نقول ان ابن حزم فى كلامه قصور ، اذ قصر الذرائع على المعنى الذى ذكره ، وهو ترك المشتبه فى أنه حرام ، خشية أن يرتع فى الحرام ، لأن من حام حول الحمى ، أوشك أن يقع فيه .

٥٠١ — وابن حزم اذ قصر باب الذرائع على ما تضمنه الحديث الذى رواه النعمان بن بشير ، قرر أن ما اشتمل عليه الحديث ليس حكما تكليفياً ، لأنه لايحرم شىء الا اذا كان ثمة نص قاطع على تحريمه ، لأن أدلة الحلال ثابتة بيقين من مثل قوله تعالى : « خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » ، وقوله تعالى : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالا ، قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون » ولم يأذن الله تعالى بتحريم المشتبه فيه تحريماً قاطعاً ، فلم يبق الا أنه على الأصل الثابت بالنصوص ، وهو الحل .

وماذا يصنع ابن حزم فى الحديث ، اذا لم يكن داعياً لتحريم المشتبه فيه ، انه يقول ان الحديث للحض على الورع وصيانة الدين والنفس ، حتى لا تقع فى المحرمات فهو ليس للتكليف ، انما هو دعوة الى الورع ، والورع يقتضى الامتناع عن بعض المباحات صونا للنفس عن كل دواعى الهوى ، ولذا يقول :

« هذا حض منه عليه السلام على الورع ، ونص جلى على أن ما حول الحمى ليس من الحمى ، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام ، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام ، فهى على حكم الحلال ، بقوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم ، فما لم يفصل فهو حلال بقوله تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض

جميعاً » وبقوله صلى الله عليه وسلم : « أعظم الناس جرماً فى الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم ، فحرم من أجل مسألته » .

فالحديث الذى يدعو الى تجنب المشتبه فيه هو حض على الورع ، وابن حزم يفرق بين الإيجاب والحض؛ فإن الايجاب تحريم قاطع ، أو أمر قاطع ، والحض دعوة الى ما ينبغى اجتنابه ، وما ينبغى عمله ، ويروى فى ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس ، ثم يقول : « القول فى هذا الحديث كالقول فى حديث النعمان ، سواء بسواء ، وإنما هو حض لا إيجاب » .

٥٠٢ — وعلى ذلك لا يحرم ابن حزم فعلا لخشية أن يؤدى إلى أمر آخر محرم ، ولكن إن كان يقين بالحرام ، وإن لم يعلم بعينه فإن التحريم يكون لهذا اليقين ، ويضرب لذلك مثلا ماءين فى إناءين ، أحدهما طاهر بيقين ، والآخر نجس بيقين، ولكن لم يعلم الطاهر منهما ، ولا النجس ، فإنه لا يصح التوضؤ بهما معا ، لأنه يكون حاملا للنجاسة بيقين ويقول فى ذلك : « كل فعل أدى إلى أن يكون فاعله متيقنا أنه راكب حرام فى حالته تلك ، وذلك نحو ماءين ، كل واحد منهما مشكوك فى طهارته ، متيقن نجاسة أحدهما بغير عينه ، فإذا توضأ بهما جميعاً كنا موقنين بأنه إن صَلَّى ، صلى وهو حامل نجاسة ، وهذا لا يحل ، وكذلك القول فى ثوبين أحدهما نجس بيقين لا يعرف بعينه »[1] .

٥٠٣ — وعلى ذلك ينتهى بأنه مالا يثبت تحريمه لا يصلح لمفت أن يفتى بأنه حرام بدعوى أنه يؤدى إلى حرام ، ويقول فى ذلك قولا يجزم به : « ومن حرم المشتبه ، وأفتى بذلك ، وحكم به الناس ، فقد زاد فى الدين مالم يأذن به الله تعالى وخالف النبى ﷺ ، واستدرك على ربه بعقله أشياء من الشريعة ، ويكفى من هذا كله إجماع الأمة كلها عصرا عن عصر أن من كان فى عصره عليه السلام ، وبحضرته

(١) الإحكام ج ٦ ص ٤

فى المدينه إذا أراد شراء شىء مما يؤكل أو يلبس أو يوطأ أو يركب أو يستخدم أو يتملك أى شىء كان — أنه كان يدخل سوق المسلمين ، أو يلقى مسلما يبيع شيئاً ويبتاعه منه. فله ابتياعه ما لم يعلمه حراما بعينه ، و مالم يغلب الحرام عليه غلبة يخفى معها الحلال . ولا شك أن فى السوق مغصوباً ومسروقاً ومأخوذا بغير حق ، وكل ذلك قد كان فى زمن النبى ﷺ . فما منع النبى ﷺ من شىء من ذلك ، ثم يروى بعد ذلك أن النبى ﷺ : سأله أصحابه رضى الله عنهم ، فقالوا : إن أعراباً حديثى عهد بالكفر يأتوننا بذبائح ، لا ندرى أسموا عليها أم لا ، فقال عليه السلام : « سموا عليها وكلوا » وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر من أطعمه أخوه شيئاً أن يأكل ولا يسأل ، فنحن نحض الناس على الورع ، كما حضهم النبى صلى الله عليه وسلم ، ونندبهم إليه ، ونشير عليهم باجتناب ما حاك فى النفس ، ولا نقضى بذلك على أحد ، ولا نفتيه به فتيا إلزام ، كما لم يقض بذلك النبى صلى الله عليه وسلم » (١) .

٥٠٤ — ويشتد ابن حزم كعادته فى القول والكتابة فى نقد هذه الفكرة ، ثم يحكم بأن التحريم والتحليل لا يثبت بالظن ، ومن حرم للذرائع فقد حرم بالظن ، والله تعالى يقول : « ان الظن لا يغنى من الحق شيئا » ويقول فى ذلك قولا شديدا ، وهو : « كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره ، أو بشىء خوف ذريعة الى مالم يكن بعد ، فقد حكم بالظن ، وإذا حكم بالظن ، فقد حكم بالكذب والباطل ، وهذا لا يحل ، وهو حكم بالهوى وتجنب للحق ، نعوذ بالله من كل مذهب أدى الى هذا ، مع أن هذا المذهب فى ذاته متخاذل متفاسد متناقض لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد ، واذا حرم شيئاً حلالا خوف تذرع الى حرام ، فليُخْصَ الرجال خوف أن يزنوا ، وليقتل الناس خوف أن يكفروا ، ولتقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر ، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب فى الأرض ،

---

(١) الإحكام ج ٦ ص ٧

لأنه يؤدى الى ابطال الحقائق كلها ، وبالله تعالى التوفيق»[1] .

هذا كلامه بنصه قد نقلناه ليتبين مقدار تعصبه لمناهجه ، وتشدده فى رد كل باب من أبواب الاجتهاد بالرأى، ولو كان يؤدى إلى حماية النفس من المحرمات ، وتحصينها من المنهيات المقطوع بها ، ولنا على كلامه بضع ملاحظات لا بد من من الإشارة إليها .

٥٠٥ — وأول الملاحظات أن المشتبه فيه مشكوك فى حله أو فى حرمته وأن استسهاله ، والاقدام عليه قد يجرىء النفس على انتهاك المحرمات ذاتها ، فإن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، وإن ذلك بلا شك لا يوجب اعتباره حراما حرمة قاطعة ، ولم يقل أحد من علماء المسلمين إن ما يشتبه فيه يكون تحريمه كتحريم المقطوع بحرمته بمقتضى النص الصريح فيه ، فإن الذين قد افتوا بتحريم بعض المشتبه لم يقطعوا بالتحريم فيه ، ولـكنهم قالوا إنه الاحتياط فى الدين، فمالك الذى قال إن نساءه جميعاً يطقلن، إذا طلق واحدة — لم يحرم ذلك تحريما قاطعا ، إنما يتصون ويحتاط فيفتى بأنهن يطلقن جميعاً ، وكنا نرى وقد احتاط ذلك الاحتياط للرجل ، أن يحتاط للنساء أيضا ، بأن يطالبه بتطليقهن جميعاً ، ليجوز لهن أن يتزوجن ، لأنهن لكى يحل لهن أن يتزوجن زواجا لا شك فيه لا بد أن يكون طلاق كل واحدة لا شك فيه ، وتحريمها على الأول لا شك فيه ، وهـذا ما أخذه ابن حزم على المالـكية ، فإنهم احتاطوا للرجل ، ولم يحتاطوا للمرأة .

الملاحظة الثانية — أن العبرة فى إفضاء الأمر إلى تحريم هو غلبة الظن ، وكونه يؤدى إلى ذلك غالبا ، وفى القليل لا يؤدى ، وعلى ذلك لا يصح أن يقال إنه بمقتضى هذا الفرض يجب أن يخصى الرجال لـكيلا يزنوا ، ويقتل الناس لـكيلا يفسدوا وتمنع غروس العنب حتى لا تتخذ خمراً إلى آخره ؛ فإن ذلك لا يتأتى ، ولا يقاس على

(١) الإحكام ج ٦ ص ١٣

سد الذرائع إذ أنه ليس الغالب على الناس الزنى ، وليس الغالب فى العنب أن يتخذ للخمر الخ .

ثم إنه فوق ما تقدم نهى الله سبحانه وتعالى عن المثلة وحث على التناسل ، وحمى النفوس من أن تقتل ، والأموال من أن تنتهك ، فلا يصح أن يقال تخصى الرجال ، وتقلع الأعناب ، إلى آخره ، لأنها موضع نهى بالنص ، فلا يصح أن يباح ما حرم لذاته ، بدعوى أنه ذريعة لما حرم الله ، فإنها محرمات لذاتها ، فلا يصح أن تكون مباحة ، لأفضائها إلى محرم غيرها ، فإن المحرم لذاته يرجح جانبه عما يفضى إليه فلا يعتدى على إنسان لأنه يخشى أن يعتدى على غيره ، فإن نفسه مصونة كنفس غيره ؛ ولا يصح إيقاع ظلم مؤكد لخشية وقوع ظلم متوقع .

الملاحظة الثالثة — أن العلماء الذين قرروا سد الذرائع ، وإيجاب الذرائع نظروا إلى الأمور التى تقصد قصدا لارتكاب المحرم ، كمن يتخذ البيع سبيلا للربا وكمن يتخذ الزواج المؤقت سبيلا لتحليلها لمطلقها ثلاثاً ، وكمن يهب أمواله فى مرض الموت ليمنع ميراث الورثة من حقهم المشروع الذى تصدى لبيانه كتاب الله تعالى ، فمن قصد إلى هذه الأمور ليهدم ما قرره الشارع ، ويخالف المقررات الشرعية ، ويستبيح المحرمات فقصده مردود عليه ؛ ولذلك قالوا إن هذه الذائع تكون حراماً ، والتصرفات التى تنعقد بقصدها تكون باطلة ، فالغرض من الذرائع سدا وإيجاباً هو حماية ما أمر به الشارع أو نهى عنه ، لا التزيد على الشارع .

والاعتبار فى الذرائع إلى أمرين :

(أولها) قصد المكلف إلى التخلص من أمر شرعى كمن يتحايل للتخلص من فريضة الزكاة بأن يهبها مثلا للفقير ليردها إليه ، أو يبيعها مع شىء ثم يشتريها من الفقير ، فإن هذا يحرم لأنه ذريعة مؤكدة لهدم ما أمر الله به .

(ثانيها) أن يكون الغالب الكثير أن يكون أمر من الأمور فى وقت من

الأوقات يؤدى إلى ماحرم الله تعالى ، فإنه يكون حراماً فى ذلك الوقت وحده ، دون ما سواه ، كبيع السلاح فى أيام الفتن .

٥٠٦ — ولقد نقد ابن حزم الفقهاء جميعاً نقداً مراً ، لأنهم يبطلون شهادة الأصول لفروعهم والفروع لأصولهم لمظنة الكذب ، فهو يلزم القضاء بقبول شهادة الأصول والفروع والحكم بها ما داموا عدولا فى ذات أنفسهم ، ويقرر أنه لا يصح أن ترد شهادة العدل للتهمة ، لأنها مظنونة والعدل مؤكد ، ولا يغلب مظنون على مؤكد ، ويقول فى ذلك : « لقد أداهم هذا الأصل الفاسد إلى أن حكموا فى أشياء كثيرة بالتهمة التى لا تحل ، فأبطلوا شهادة العدول لآبائهم وأبنائهم ونسائهم وأصدقائهم تهمة لهم بشهادة الزور والحيف . والحكم بالتهمة حرام لا يحل ، لأنه حكم بالظن ، وقد قال تعالى عائبا القوم قطعوا بظنونهم ، فقال تعالى : « وظننتم ظن السوء ، وكنتم قوماً بورا » وقال تعالى عائبا قوماً قالوا : « إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » وقال تعالى : « وما بهم من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » وقال تعالى : « إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهوى » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الظن أكذب الحديث »[1] .

وبهذا نرى ابن حزم يعجب من ألا تقبل شهادة العدول على أصولهم وفروعهم ، مع أن العدالة لا يصح أن تنتفى بالتهمة ، ونحن من جانبنا نعجب أشد العجب من استغرابه ، ومن اتخاذها دليلا على فساد الأصل الذى أدى إليها . إن شهادة العدول على فروفهم وأصولهم ونسائهم لا يصح أن تقبل .

(أولا) لمكان التهمة الشديدة التى قد تؤثر فى العدل ، فمن الذى يرضى بأن يشهد على ابنه ليزج به فى غيابات السجن .

(وثانيا) لأن شهادة الإنسان لأصله أو فرعه أو زوجه هى شهادة الإنسان

---

(١) الإحكام ج ٦ ص ١٣

لنفسه ، لأن ولده هو ، والناس يؤثرون أولادهم وأزواجهم على أنفسهم ، فمن ادعى دعوة وشهد له أصله أو فرعه أو زوجه ، فإنما قضى له بدعواه ، ولا قضاء بمجرد الدعوى .

(وثالثا) أن قبول شهادة العدل لأصله أو فرعه أو زوجه إحراج له أشد الإحراج ، لأنه إن قال الحق أغضب ذويه ، وكان فى خلاف شديد معه ، وتنافر مستمر ، فيكون قبول الشهادة مفضيا إلى القطيعة بين ذوى الرحم القريبة ، وإن شهد لهم بغير الحق أغضب الله تعالى . فجعله الشارع بمنجاة من ذلك الحرج ، ولم تقبل شهادة العدل لهؤلاء صونا لعدالته ولرحمته ، وليكون القضاء بالقسطاط .

٥٠٧ — هذا نظرات ابن حزم إلى الرأى بشعبه ، ونراه فى إبطاله قد اتسم كلامه بثلاث سمات واضحة فيه .

(أولها) أن الأدلة التى يسوقها كان يأخذ فيها بظواهر ألفاظها ، ولا يتجاوز ذلك الظاهر إلى غيرها ، بل إنه يحتج بما يؤخذ من بادى اللفظ دون سواه .

(ثانيتها) انه ما كان يتجه إلى معانى الشريعة ولبها أصلا ، فهو لا يتجه إلى مقاصدها ، بل لا يفرض لها مقاصد إلا التكليف ، وليس أن نبحث وراء هذا التكليف عن علة ؛ وإن ذلك عنده مجاوزه للحد ، وسير فى غير الجادة ، ولا فرق عنده بين نص خاص بالعبادات ، ونص يتعلق بالمعاملات ، فكلاهما تكليف ، وهما فى التكليف يستويان .

(الثالثة) التعصب الشديد لظاهريته ، حتى إن ذلك التعصب ليحول بينه وبين استيعاب كلام مخالفيه استيعاباً تاماً ، وقد كان ذلك بلا ريب نقصاً فى دراساته ، وأحسب أنه لو كان قد اطرح التعصب جانباً فى بحوثه الفياضة لكان ذلك أنفع لنفسه ، وللناس .

وقد آن لنا أن ندرس بعض أبواب فقهية على منهاجه لتكون تلك الدراسة نماذج لذلك المنهاج ، وقبل أن نخوض فى ذلك نذكر كلمة عن مقام فتوى الصحابى فى استدلاله الفقهى .

٤ — فتوى الصحابى

٥٠٨ — ابن حزم يقرر أنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم ، لا من الأحياء ولا من الأموات ، ويعتبر الأخذ بقول الصحابى من غير حجته من السنة النبوية تقليداً غير جائز فى دين الله تعالى ، فإنه لا يأخذ إلا بالكتاب أو السنة ، أو الاجماع القائم على نص منهما — أو الدليل المشتق من هذه الأمور الثلاثة ، فالصحابى لايحتج بقوله ؛ لأنه ليس إلا بشراً من البشر ، وإنه ليروى مثل ذلك الرأى عن الشافعى ؛ إذ روى عنه أنه قال فى قول الصحابى ، كيف آخذ بقول من لو عاصرته لحاججته ، ولكن الصحيح أن الشافعى كان يأخذ بأقوال الصحابة إذا اجتمعوا ، وإن افترقوا اختار من أقوالهم ، ولا يعدوها إلى غيرها ، وإن تلك الكلمة التى رويت عنه إنما كانت عند التعارض بين حديث ، وقول صحابى ؛ فإنه بلا شك يكون قول الصحابى غير جدير بالاتباع ، إذ لا قول لقائل أمام قول الرسول ، كما قال الإمام مالك رضى الله عنه « كل إنسان يؤخذ بعض قوله ، ويرد بعضه إلا صاحب هذه الروضة » .

٥٠٩ — ولكن مع أن ابن حزم يصرح مراراً بأنه لا يأخذ بقول الصحابة ، وأنه لا يعتبر حجة إلا ما ذكرنا من أبواب الاستدلال فى الفقه الإسلامى — نجده كثير الذكر لأقوال الصحابة ، بل إن كتبه الفقهية سواء أكانت فى الفروع أم كانت فى الأصول تزخر بأقوال الصحابة ، وإذا قلنا إنها تشتمل على أكبر مجموعة تحوى أقوال الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم لم نكن مغالين ، ولم نكن مخطئين ، فكيف يفسر نقله عنهم مع تصريحه المتكرر بأنه لا يعتبر أقوالهم حجة ؟

إن ابن حزم يذكر أقوال الصحابة لأحد أمور ثلاثة :

(أولها) أن يذكر أقوالهم محتجاً به ، مستدلا على دعواه بها ، ويكون ذلك إذا كانت الفتيا التى ينقلها موضع إجماعهم ، أو يدعى هو أنها موضع إجماع منهم ، لم يختلف فيها أحد منهم ، كالنظر الذى اختاره فى انعقاد الخلافة ، فقد ذكر أنهم أجمعوا

ثلاث مرات كل مرة على طريقة من طرق انعقاد البيعة — أولاها — أن يعهد الخليفة لمن يليه — والثانية — أن يعهد لأحد الأشخاص باختيار الخليفة، كما كان الأمر فى اختيار عثمان رضى الله عنه — والثالثة — أن يدعو أحد من استوفى شروط الامامة لنفسه، ويطيعه الناس، كما فعل على رضى الله عنه؛ فإن هذه الطرق الثلاث قد وافق الصحابة على كل واحدة منها بالاجماع، فكان إجماعهم دليلا على جواز هذه الطرق الثلاث.

(الأمر الثانى) الذى من أجله كان يذكر أقوال الصحابة — هو أن يلزم الجمهور بمناهجهم، فقد رأى جمهور الفقهاء يأخذون بأقوال الصحابة؛ فكان عند الجدال مع أتباع الأئمة الأربعة يذكر فتاوى الصحابة وأقوالهم ليلزمهم بها، وليشككهم فى منهاجهم الذى ارتضوه، وطريقتهم التى سلكوها، كما رأيناه فى إبطال الرأى، فقد أكثر فى ذلك من أقوال الصحابة أبى بكر وعمر وابن مسعود، وغيرهم من مجتهدى الصحابة، وأئمة الفقه عندهم، فكان استشهاده فى هذا المقام مفيداً مع تأييد زعمه الافحام والالزام لمن اختلف عليهم وحارب طريقتهم، ونهج غير منهاجهم.

(الأمر الثالث) الذى كان من أجله يذكر أقوال الصحابة أن يزكى قوله بأقوالهم بأن يبين أنها لم تكن غريبة غير مألوفة، بل هى قريبة من صميم الشريعة، ومن لبها، وهى تتفق مع أقوال الذين تلقوها من النبى، فهو يستشهد بأقوالهم، لا لأصل الاستدلال بها، بل لتزكية قوله، وبيان أنه أولى بأن يكون الحق فيه من أقوال مخالفيه، ويكون مع الإلزام التزكية والشهادة، من غير أن يعتبر أقوال الصحابة فى ذاته حجة يؤخذ بها، ويتبعون فيها، ولقد خالف أكثر الصحابة فى أحكام المريض مرض الموت كما سنبين إن شاء الله تعالى.

وإنه من الحق علينا بعد التعرض لأصول ابن حزم بذلك البيان وما اعترض به على أصول غيره، أن نتجه إلى دراسة لبعض الفروع الفقهية التى تكشف بعض الكشف عن منهاجه كما ذكرنا.

دراسة لمسائل من فقهه

٥١٠ — بينا الأصول الفقهية التى اعتمد عليها ابن حزم مع سائر الظاهرية فى استنباط الأحكام ، وتفريع الفروع ، وقد حق علينا بعد ذلك أن نقبض قبضة من فقهه ، لنعرف كيف طبق هذه الأصول ، وهل قيد نفسه بها تقييدا محكما ، لم يخرج فى فقهه عنه ؟

لقد ادعى بعض العلماء أن الظاهرية إذ نفوا القياس وقعوا فيه ، وتخلصوا من التسمية ، ولم يستطيعوا التخلص من الحقيقة ، ولذلك ضمنوا ما سموه الدليل شيئا من القياس ، وقد ذكرنا أن الدليل عندهم لايدخل فى نطاقه شىء من القياس ، قط ، ولا نجد فى فروعهم شيئاً من الأقيسة إلا إذا أراد ابن حزم أن يجادل بأقيسة ليفحم من خالفهم بحجة من مناهجهم ، وإن كان لا يؤمن بها ، كما كان يحاج اليهود والنصارى بأقوال من التوراة ، وإن كان لا يؤمن بها .

وقد تتبعنا الفروع الكثيرة فى المحلى ، وهو ديوان الفقه الظاهرى ، فيه الفقه الظاهرى مفصلا بأدلته ، فلم نجده اعتمد على الرأى إلا فى باب واحد من أبواب الرأى ، وهو الاستصحاب ، وقد فتح بابه على مصراعيه ، فوسع الكثير من أساليب الاستنباط .

وقد اخترنا أن نذكر بعض الفروع التى تكشف مناهج الاستنباط عند الظاهرية عامة ، وابن حزم خاصة .

وهذه الموضوعات — بعضها فى النكاح وبعضها فى تصرفات المريض مرض الموت ، وبعضها فى الإجارة ؛ ولنتكلم فى كل جزء من هذه الأجزاء بكلمه مشيرة ، موضحة المنهاج الظاهرى ولا نخوض بتفصيل إلا بمقدار ما يبين منهاج الاستدلال .

١ – فى النكاح

٨٠ – فرضية الزواج :

٥١١ – يعتبر ابن حزم الزواج فرضاً لازماً ، بصريح النص بالطلب ، وقد علمنا أن الظاهرية يعتبرون كل طلب يدل على اللزوم ، وهذا نص كلام ابن حزم : « وفرض على كل قادر على الوطء إن وجد من أين يتزوج أو يتسرى أن يفعل أحدهما ، فإن عجز عن ذلك فليكثر من الصوم . برهان ذلك ما رويناه من طريق البخارى عن عبد الله بن مسعود يقول : « لقد قال لنا النبى ﷺ : يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم ، فانه له وجاء » ومن طريق مسلم عن سعد بن أبى وقاص أنه يقول : « أراد عثمان بن مظعون أن يتبتل فنهاه رسول الله ﷺ ، وهو قول جماعة من السلف — رويناه عن أحمد عن سعيد بن هشام أنه سأل أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها عن التبتل ، فقالت لا تفعل أما سمعت قول الله تعالى : « ولقد أرسلنا رسلا من قبلك ، وجعلنا لهم أزواجا وذرية » فلا تتبتل ، وعن عبد الله بن طاووس عن أبيه أنه قال لرجل لتتزوجن أو لأقولن لك ما قاله عمر لأبى الزوائد ما يمنعك من النكاح إلا عجز أو فجور »[١] .

ونرى من هذا أنه يقرر فرضية الزواج على الرجال القادرين على مئونة الزواج وتكاليفه ، وقد توافرت لديهم البواعث على الزواج من القدرة الجنسية ، ولا فرق فى الفرضية بين رجل يخشى على نفسه الزنى ، وآخر لا يخشى على نفسه ، فكلاهما عليه أن يتزوج أى أن الرجل الذى يكون فى حال اعتدال نفسى ، وفيه القدرة الباعثة على الزواج ، والنفقة اللازمة له متوافرة لديه ، وقد آتاه الله فضلا من التقى

(١) المحلى ج ٩ ص ٤٤٠ وقد حذفنا أسانيد الأحاديث وقد ذكرها هو ، والسبب فى الحذف هو أن يتجه القارىء إلى نص الحديث رأساً .

يستطيع به أن يكبح جماح نفسه ، ويضبطها عن الشهوات المردية — هذا الرجل عليه أن يتزوج ولا يسوغ له أن يمتنع إلا أن يتسرى — فإن التسرى يقوم مقام الزواج عنده .

٥١٢ — هذا نظر ابن حزم ، وجمهور الفقهاء على أن الزواج لا يكون فرضاً إلا إذا كان الرجل قادراً على الانفاق ووجدت دواعى الزواج ، وتأكد الوقوع فى الزنى ، إن لم يتزوج ، فإنه فى هذه الحال يكون مطلوباً على وجه اللزوم والفرضية ؛ وذلك لأنه أصبح الطريق للكف عن الحرام ، ذلك بأن الزنى حرام لا شك فيه والعفة مطلوبة طلباً لا شك فيه ، وما يتعين سبيلا للكف عن الحرام ، والتزام العفة المطلوبة يكون لازماً بلزومها ، أما إذا كان الرجل فى حال اعتدال ، فهو موضع الخلاف بين الظاهرية والجمهور ، فالحنفية[1] والحنابلة والمالكية قالوا إن الزواج فى حال الاعتدال يكون مندوبا ؛ لالتزام النبى ﷺ ، والتزام أكثر الصحابة له ، ولأن النبى ﷺ صرح بأن النكاح من سنة الاسلام ، فقال عليه السلام « وإن من سنتنا النكاح ، ومن رغب عن سنتنا فليس منا » .

والشافعية يرون أن الزواج فى هذه الحال لا يكون فرضاً ، ولا يكون مندوبا ، ولكنه يكون مباحا ، لأنه ليس من جنس العبادات من حيث إنه طلب لقضاء الوطر الشهوانى ، بل هو من قبيل المباحات ، كالطعام والشراب والسكنى ، وغير ذلك من مطالب الجسم ، أما العبادات فهى مطالب الروح .

---

(١) الحنفية قالوا إن الزواج تعتريه الأحكام الخمسة التى يقسمون إليها الأحكام التكليفية ، فيقولون إنه فرض إن كان الشخص قادراً على مئونة الزواج وقادراً على العدالة ؛ ويتأكد الوقوع فى الزنى إن لم يتزوج ، ويكون الزواج واجباً إن كان كذلك ، ولكنه يخشى الوقوع فى الزنى ، ولا يتأكد الوقوع ، ويكون حراماً إذا كان يتأكد الظلم إن تزوج ، ويكون مكروهاً إن غلب على ظنه الظلم إن تزوج ، ويكون مندوباً إن كان فى حال اعتدال وهو قادر على الانفاق والعدالة ، ولا يخشى الوقوع فى الزنى .

٥١٣ — هذا نظر جمهور الفقهاء بجوار نظر ابن حزم ، ومعه الظاهرية ، ونرى ابن حزم يأخذ بظاهر الأمر فى قوله عليه السلام « من استطاع منكم الباءة فليتزوج » ويرى أنه طلب محتم لازم؛ لأن الأمر عندهم يدل بظاهره على الوجوب إلا إذا قام دليل من النص يثبت أنه لا يراد به اللزوم .

ولكن نلاحظ أن ابن حزم لم يأخذ بظاهر النص كله ؛ لأن النص يأمر بالزواج ، وابن حزم لا يجعل الفرضية منصبة على الزواج ، بل يجعل الفرضية منصبة على الزواج أو التسرى ، فإما أن يتسرى ، وإما أن يتزوج ، أى أنه لا بد أن يكون من الرجل المكلف أحدهما ، فإما الزواج وإما التسرى ، ولا مناص له من أيهما .

فعلى أى نص اعتمد فى جعل التسرى مساويا للزواج ، فإن كان يعنى الحصانة والصيانة بالتسرى ، فمعنى ذلك أن يعلل النصوص ، والنصوص عنده غير معللة فوجب أن يكون اعتماده على النص الذى يجعل فرضية الزواج فى غير حال التسرى ، ولعله يعتمد فى ذلك على قوله تعالى فى آية التعدد ؛ إذ يقول : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم » فجعل الزواج مساويا للتسرى بملك اليمين ، وقد تلمسنا ذلك ؛ لأننا لم نجد له نصاً فى هذا المقام ، فاتجهنا إلى ما يتفق مع منطقه الذى التزمه .

٥١٤ — وابن حزم كسائر الظاهرية يجعل فرضية الزواج على الرجال دون النساء ، فهو يخرج الشابات من بين الشباب فى قوله صلى الله عليه وسلم : « يا معشر الشباب » ولكنه إذا يخصص النص ذلك التخصيص يعتمد على نص قرآنى ، وحديث نبوى ولنتركه يشرح حجته ، فهو يقول :

« وليس ذلك (أى الزواج) فرضا على النساء لقول الله عز وجل « والقواعد من النساء اللاءى لا يرجون نكاحا » وللخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق مالك ... أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « الشهادة سبع سوى

القتل . فذكر عليه الصلاة والسلام فيها المرأة تموت بجمع — شهيد ، وهى التى تموت بكرا لم تطمث »[1] .

ونرى هنا ابن حزم يجعل الحديث المفيد للزوم الزواج خاصا بالرجال لايدخل فى عمومه النساء ، لأن القرآن نص على أن من النساء من لايرجون نكاحا ، فلا بد أن ذلك جائز لهن ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم اعتبر المرأة تموت بكرا لم تتزوج من الشهداء ، ولو كان ذلك مستنكرا ما كان محلا للمدح .

٥١٥ — وابن حزم إذ يقرر فرضية الزواج بالأدلة التى ساقها يرد الأدلة التى ساقها بعض الفقهاء للاستدلال على عدم الفرضية ، وقد ساق الحجة وعلق عليها فقال : وقد احتج قوم بخلاف هذا لقول الله تعالى : « وسيدا وحصورا » ، وهذا لا حجة فيه ؛ لأننا لم نأمر الحصور باتخاذ النساء ، إنما أمرنا بذلك من له قوة على الجماع ، وموهوا أيضاً بخبرين ، أحدهما عن النبى ﷺ « خيركم فى المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد » ، والآخر من طريق حذيفة أنه قال : « إذا كان سنه خمس ومائة فلأن يرى أحدكم جرو كلب خير من أن يرى ولدا » ، وهذان خبران موضوعان لأنهما من رواية أبى عصام ابن الجراح العسقلانى ، وهو منكر الحديث لا يحتج به ، وبيان وضعهما أنه لو استعمل الناس ما فيهما من ترك النسل لبطل الجهاد والدين ، وغلب أهل الكفر مع ما فيه من إباحة تربية الكلاب » .

وفى الحق إن الجمهور الذين قالوا إنه لم يكن فرضاً قالوا إنه لو كان فرضاً لعد ركناً من أركان الإسلام ، وقد كان فى الصحابة من لم يتزوج ، وإنما كان النهى عن ترك التبتل بادعاء أن تركه قربة ، ولم يقل الجمهور إن تركه قربة ، بل الأكثرون على أن النكاح فى حال الاعتدال مندوب إليه .

وهنا نلاحظ أيضاً أن ابن حزم قد نظر إلى معنى الحكم ، وجعل ذلك من أسباب هدم الخبرين ؛ إذ قال إنه لو أخذ بهما لترك النسل ، وبطل الجهاد ، وغلب

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٤٤١

الكفر، وإن ذلك نظر إلى معنى الأحكام وعللها، وقد نهى هو عن التعليل جملة .

مساواه العبد بالحر فى الزواج من أربع وفى التسرى :

٥١٦ — يقرر ابن حزم أنه لا يحل لأحد أن يتزوج أكثر من أربع نسوة سواءاً كن حرائر أم كن إماء، وبرهان ذلك قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » .

ويقرر أن حق العبد فى ذلك كحق الحر على سواء، فللعبد أن يتزوج أربعاً من النساء، كما أن الحر له أن يتزوج أربعا أيضاً، وهو بذلك يخالف الجمهور، فإنهم يقررون أن العبد له من الحقوق نصف ما للحر، كما أن عليه من العقوبات نصف ما على الحر، وعلى ذلك لا يكون للعبد أن يتزوج أكثر من اثنتين، وإنهم ليحتجون فوق ذلك بأقوال الصحابة، ويدعون أن الإجماع قد انعقد بينهم على ذلك، ولكن ابن حزم ينكر وجود إجماع من الصحابة على ذلك، بل أقصى ما فيه أن بعضهم قال ذلك، ولم يعرف لقوله مخالف ؛ وما بمثل هذا ينعقد الإجماع عنده ؛ وإنه ليحكى قوله وأقوال مخالفيه وأصل رأيهم، فيقول : « عن عمر بن الخطاب قال ينكح العبد اثنتين، وعن ابن جريج أخبرت أن عمر بن الخطاب سأل الناس كم ينكح العبد، فاتفقوا على أنه لا يزيد على اثنتين، وعن على بن أبى طالب قال : ينكح العبد اثنتين، وعن عطاء قال : أجمع أصحاب محمد ﷺ أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين، وهو قول الحسن وعطاء وأبى حنيفة والشافعى وأحمد وسفيان الثورى والليث بن سعد، وغيرهم، وصح عن مجاهد والزهرى أنه يتزوج أربعا، وبهذا قال مالك : وهذا مما خالف فيه المالكيون صحابة لا يعرف لهم من الصحابة مخالف، وهذا مما يعظمونه إذا وافق أهواءهم، ولا حجة فى كلام أحد دون كلام الله تعالى ورسوله، وقد قال تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

وثلاث ورباع » فلم يخص عبداً من حر فى ذلك ، وبالله التوفيق » [١] .

وهنا نجد ابن حزم يطرح أقوال الصحابة لسببين . (أولهما) أنه لم ينعقد بأقوالهم إجماع ، وإن ادعى ذلك ، لأن أخص ما ينتهى الأمر إليه أن بعض الصحابة قالوا قولا لم يعرف له مخالف ، وما بهذا ينعقد الإجماع عنده .

(ثانيهما) أن النص صريح فى ظاهره من عدم التفرقة بين حر وعبد ، فلا بد عند التفريق بينهما من سند لهذه التفرقة من الكتاب أو السنة ، فإنهما وحدهما هما اللذان يخصصان نصاً عاماً ، إذ لا تخصيص للنص إلا بالنص .

ومع أن ابن حزم قد وافق المالكية فى هذا الموضوع يأبى إلا أن يوجه إليهم سهام نقده ، فينقدهم فى وفاقه وخلافه معهم ، وإن كانوا هم الكثرة الكبرى وذوو السلطان فى الأندلس ، فهو يقول إنهم بهذا القول ، قد خالفوا أصلهم الذى عظموه ، وهو ألا يخالف قول الصحابى الذى لم يعرف له مخالف .

٥١٧ — وابن حزم لا يسوى بين العبد والحر فى جواز التزوج من أربع فقط ، بل يسوى بينهما فى جواز التسرى ، فإن الحر له أن يتسرى بمن شاء من الجوارى من غير تقييد بعدد ، لقوله تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم » فأطلق الدخول بملك اليمين من غير عدد .

وكما أن ذلك جائز للحر باطلاق ، فهو جائز للعبد باطلاق أيضاً ، وذلك لسببين

(أولهما) أنه لم يرد نص يفرق بين الحر والعبد فى ذلك ، وما دام لا نص ، فالخطاب عام يشمل الأحرار والعبيد على سواء .

(والسبب الثانى) أن العبد عنده تجوز ملكيته ، فهو يصح أن يكون مالكا ، وملكه منفصل عن ملك سيده ، وقد قرر ذلك كمبدأ عام خالف به جمهور الفقهاء ، أو بالأحرى إجماعهم ، إذ يقررون أن العبد وما ملكت يداه لسيده ، فجاء ابن حزم وقال أين الدليل على منع ملكيته من الكتاب

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٤٤٤ مع ملاحظة اختصار الأسانيد .

أو السنة أو الإجماع المعتمد عليهما ، أو الدليل المستمد من هذه الأصول فما دام لا دليل على ذلك ، فالأصل العام الثابت من النصوص التى تقرر الملكية العامة لبنى آدم يشمله .

وما دامت الملكية ثبتت له ، فإنه يجوز أن يكون مالكا للإماء ، وله عليهن كل حقوق الملاك ، فله أن يتسرى بهن كما يتسرى الحر على سواء لافرق بينهما ، وهذا كلام ابن حزم فى ذلك :

« وأما تسرى العبد فإن الناس اختلفوا فيه . . فعن ابن عمر أنه كان مماليكه يتسرون ولا ينهاهم ، وعن ابن عباس أنه قال لعبد له فى جارية استحلها بملك اليمن. ولا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف لهذين ، وهو قول الشعبى ، وابراهيم النخعى ، والحسن البصرى ، وعطاء ، وصح ذلك عنهم ، وهو قول مالك ، وأبى سليمان ، وما نعلم خلافا لذلك من تابع الإرواية غير مشهورة عن ابراهيم ، والحكم بن عتبة ، ورواية صحيحة عن ابن سيرين أنهم كرهوا للعبد أن يتسرى كراهية لامنعا ، ولم يجز ذلك أبو حنيفة ولا الشافعى ، وهم يعظمون خلاف الصاحب الذى لايعرف له مخالف من الصحابة . وقد خالفوا هنا ابن عباس وابن عمر ولا يعرف لهما من الصحابة رضى الله عنهم مخالف ، فوجب الرجوع إلى القرآن والسنة ، فوجدنا الله يقول : « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ، فإنهم غير ملومين » فلم يخص تعالى حراً من عبد ، وقد تكلمنا فيما خلا من كتابنا على صحة مِلْكِ العبد لماله ، فأغنى عن ترداده »(١) .

ونراه فى هذا لا يحتج بقول الصحابى ؛ لأنه لايعتبر ذلك إجماعا ، بل يتجه صوب الكتاب والسنة ، فيجد الكتاب فيه النص الذى يرشده ويهديه ، ولكنه يذكر أقوال الصحابة مستأنسا ومزكيا لرأيه ، ومفحما وملزما لمخالفيه : إذ خالفوا قول الصحابى ، وهم يحتجون به ملتزمين له إذا لم يكن له مخالف .

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٤٤٥ .

٥١٨ — ونرى من هذا أن ابن حزم قد سلك فى فقهه بالنسبة للأرقاء أن يعطيهم الحقوق التى للأحرار كاملة إلا إذا جاء نص بنقصها ، فإنه حينئذ يعمل النص ، وقد جاء النص بأن يكون على الرقيق نصف على ما الحر من عقوبة مقدرة قابلة للتنصيف ، ولم يجىء التنصيف فى الحقوق فبقيت على ما كانت عليه ، واعتبر الحقوق مشتقة من الآدمية . لا من الحرية ، فحق الملك ثابت بمقتضى النص العام « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » فهو ثابت للآدميين بمقتضى الآدمية وتنظمها الشرائع ، وليست الملكية خاصة بالأحرار ، حتى لا ينال الأرقاء حظهم منها ، بل هى حظ الإنسانية وحقها بمقتضى تسخير ما فى الكون ، وتنظيم الشرائع لهذه الملكية .

وإنى أوافق ابن حزم فى عدم قياس الحقوق على العقوبات حتى تنصف الحقوق ، كما تنصف العقوبات ؛ أوافق على الرأى ، وإن كنت أخالفه فى أصل الاستدلال ، فهو لم يوافق على تنصيف الحقوق ؛ لأنه ينفى أصل القياس ، ويبقى ظواهر النصوص على ماتدل عليه من ظاهر ، ولكنى أقول إن القياس لا تتحقق علته ؛ وذلك لأن العبد لهوانه فى نظر الناس ، وهوانه فى ذات نفسه ، لاتكون الجريمة منه كالجريمة من غير المهين ، فجريمة الكبير المسئول كبيرة بكبره وجريمة الصغير صغيرة بصغره ، فكبرت عقوبة الحر ، وصغرت عقوبة العبد . وليس كذلك الحقوق ؛ فإن الضعيف لايحرم من الحقوق لضعفه ، ولا يستهان بحقوقه الآدمية لهوان أمره .

(ح) تحريم الزواج من ابنة الزوجة بعد الافتراق عنها :

٥١٩ — لابن حزم فى هذه المسألة رأى خالف به جمهور المسلمين ، وهو أنه اشترط لتحريم فرع المرأة على من كان زوجها شرطين ، وهو أن يدخل بها ، وأن تكون الربيبة فى حجره ، فإن لم تكن حجره فلا تحرم ؛ وقد قرر جمهور الفقهاء أن الشرط الثانى ليس معتبرا فى التحريم ؛ فتحرم الربيبة التى دخل بأمها ،

سواء أكانت فى حجره أم لم تكن فى حجره ، وذلك لأن نص التحريم وهو قوله تعالى : « وربائبكم التى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » سيق فيه كونهن فى الحجور مساق الحض على الامتناع عن الزواج منهن ؛ لأنهن فى الغالب يتربين فى حضانته ورعايته وحجره ، فكأنهن أولاده ، وليس ذلك لتقييد التحريم ، ولكن ابن حزم الظاهرى الذى لا يعتمد إلا على ظواهر الألفاظ دون سواها ، يعتبر ذلك قيدا فى التحريم ، فإذا لم يتحقق القيد كان الأمر على ما كان قبل ذلك ، وهو الحل ، وهذا كلام ابن حزم فى هذا المقام :

« ومن تزوج امرأة ، ولها ابنة ، فإن كانت الابنة فى حجره ، ودخل بالأم مع ذلك وطىء أو لم يطأ ، لكن خلا بها بالتلذذ لم تحل له ابنتها أبداً ، فإن دخل بالأم ، ولم تكن الابنة فى حجره ، أو كانت الابنة فى حجره ، ولم يدخل بالأم فزواج الابنة حلال »[١] .

٥٢٠ — ونرى من هذا أنه يخالف جمهور الفقهاء فى هذه القضية فى موضعين : أولها : أنه لا يشترط الدخول بالوطء ، بل يكتفى بالخلوة مع الاستمتاع بغير الدخول الحقيقى ؛ والفقهاء اشترطوا الدخول الحقيقى ، لأن القرآن الكريم عف لا يذكر كلمة الوطء أو الجماع ، بل يكنى عنهما مرة بالمس ، ومرة بالدخول ، ومرة بالتغشى كما قال تعالى : « فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما » ـ وهكذا ، فكانت كلمة الدخول فى الآية كناية عن الدخول الحقيقى ، أما ابن حزم ، فلم يعتبر إلا الدخول الظاهرى ، وهو أن تزف إليه ويختص بها ، ويكون منه ما يكون بين الرجل وأهله فى خلوة ، وإن لم يكن جماع .

الموضع الثانى من مخالفته للجمهور أنه يشترط لتحريمها أن تكون فى حجره ، ولقد قال فى دليل ذلك . « برهان ذلك قول الله تعالى : « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » فلم يحرم الله عز وجل

(١) المحلى جـ ٩ ص ٥٢٧ .

الربيبة بنت الزوجة إلا بالدخول بها ، وأن تكون فى حجره ، فلا تحرم إلا بأمرين معا لقوله تعالى بعد أن ذكر ما حرم من النساء : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وما كان ربك نسياً »(١) .

ويفسر كلمة الحجر بما يعم ضمها إليه ، أو الولاية عليها ، وإن لم تكن فى بيته ، ولذا يقول : « وكونها فى حجره ينقسم قسمين :

(أحدهما) سكناها معه فى منزله ، وكونه كافلا لها .

(والثانى) نظره إلى أمورها بمعنى الولاية لا بمعنى الوكالة ، فكل واحد من هذين الوجهين يقع بها عليها كونها فى حجره ، وأما أمها فيحرمها عليه بالعقد جملة قوله تعالى : « وأمهات نسائكم فأجملها الله عز وجل فلا يجوز تخصيصها »(٢) .

٥٢١ — وبعد أن يحرر رأيه ذلك التحرير يناقش أقوال مخالفيه ، ويثبت رأيه من النصوص ، فيقول :

« قول الله عز وجل وربائبكم معطوف على ما حرم ، هذا لا شك فيه » وقوله عز وجل « اللاتى فى حجوركم » نعت للربائب لا يمكن غير ذلك ، وقوله تعالى : « من نسائكم التى دخلتم بهن من صلة الربائب ، لا يجوز غير ذلك ألبته » وبهذا التحليل ينتهى إلى أن التقييد بهذين الوصفين خاص بالربائب .

ثم يذكر اختلاف الصحابة فى القضية ، ويزكى قوله بقول بعضهم، ليكون مأنوساً مألوفاً ، فيقول : « اختلفوا فى الربيبة فقالت طائفة إذا دخل بأمها فقد حرمت البنت عليه ، سواء أكانت فى حجره أم لم تكن . . وعن الحسن بن عمران بن الحصين سئل عن رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها ، فقال عمران : « لا تحل له أمها دخل أو لم يدخل ، فإن طلق الأم قبل أن يدخل بها تزوج ابنتها ، وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعى . وقالت طائفة بمثل قولنا — عن مالك

(١) الكتاب المذكور .
(٢) الكتاب المذكور ص ٥٢٨

ابن أوس قال كان عندى امرأة قد ولدت لى فتوفيت ، فوجدت عليها ، فلقيت على بن أبى طالب ، فقال لى مالك ؟! قلت توفيت المرأة . قال ألها ابنة ؟ قلت نعم . قال أكانت فى حجرك ، قلت لا ، هى فى الطائف ، قال فانكحها ، قلت : وأين قوله تعالى : « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ، قال: إنها لم تكن فى حجرك ، وإنما ذلك إذا كانت فى حجرك ، وعن ابن جريج أخبرنى ميسرة أن رجلا يقال له عبد الله بن معبد أخبره أن أباه أوْ جَده ، نكح امرأة ذات ولد من غيره ،فاصطحبا ما شاء الله عز وجل ، ثم نكح امرأة شابة ، فقال له أحدبنى الأولى ، قد نكحت على أمنا ، وكَبرتْ ، فاستغنيت عنها بامرأة شابة ، فطلّقها ، قال لا والله إلا أن تنكحنى ابنتك . قال فطلقها وأنكحه ابنته ، ولم تكن فى حجره ، ولا أبوها ابن العجوز المطلقة ، فجئت سفيان بن عبد الله ، فقلت له استفت لى عمر بن الخطاب . قال لتجىء معى ، فأدخلنى على عمر ، فقصصت عليه الخبر ، فقال عمر لا بأس بذلك ، فسل فلانا ، ثم تعال فأخبرنى . قال لا أراه إلا عليا ، فسألته ، فقال لا بأس بذلك »[1] .

هذا كلام ابن حزم ، وان القصة الأخيرة تحتاج إلى بعض التوضيح ، وذلك أن خلاصتها أن رجلا تزوج امرأة ولها ابن ، ولابنها بنت ، ولما كبرت أمه طلقها زوجها ، وتزوج الرجل شابة فجاء ابنها يعاتبه ، ويطالبه بأن يطلق الشابة التى تزوجها ، فأقسم أنه لا يفعل إلا إذا زوجه الابن بنته هو،أى حفيدة العجوز المطلقة ،أى فرع مطلقته ، فزوجه إياها ، ولم تكن البنت فى حجره ، ولا أبوها فى حجره ، ولم ير عمر فى ذلك بأسا .

٥٢٢ — وهكذا نرى ابن حزم يكثر من الاستشهاد بأقوال الصحابة ليزكى قوله ، وإن كانت هذه الأقوال غير مشهورة ولم يعرف أنهم قالوها ، ويشير ابن حزم إلى الذين خالفوه وهم الجمهور فى تفسير الدخول بأنه الجماع لا مقدماته ،

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٥٣٠

فيقول فى ذلك : « قد قال الله تعالى : اللاتى دخلتم بهن ، إنما عنى الجماع صح ذلك عن ابن عباس . . وعن ابن عباس أن القبلة للأم التى تتزوج تحرم ابنتها .. وروى عن عطاء إنه الدخول فقط ، وإن لم يفعل شيئا »[1] .

وإنه بهـذا يتبين رأى ابن حزم ووجهة نظره ، ونراه يتمسك بالألفاظ تمسكا حرفيا ، فهو يفسر الدخول تفسيرا ظاهرياً ، ويفسر وصفها بأنها فى حجره تفسيراً ظاهرياً ، ولا يتجه إلى اللب فى العبارات والألفاظ ولو كانت الألفاظ تنطق به ، وإن قوله تعالى فى حجوركم سيق مساق الحض على الامتناع كما قلنا بالإشارة إلى حكمة التحريم ، وهو كونها كابنته ، وفى بيتها لا ترخى بينهما الأستار ، ولا يحجب عنها ، ولا تحجب عنه كابنته وما يكون حالها كذلك لا تحل له ، ولذا صرح القرآن بحال الحل بعد هذين الوصفين ، فقال تعالى : « فإن لم تكنوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وليست هذه صور الحلال فقط ، بل معها الأخرى ، وهو ألا تكون فى حجرة ، لم يذكرها سبحانه ، فكان ذلك دليلا على أنها ليست حلالا ، وإنا نذكر ابن حزم بقوله تعالى : « وما كان ربك نسيا » وهى الجملة الكريمة التى يذكرها لمخالفيه ، فحق علينا أن نذكرها له ، ولكنه النظر الظاهرى الذى لا يغوص وراء لب الحقائق ومعناها .

(د) التفريق بين الزوجين بحكم القاضى :

٥٢٣ — لا يسوغ ابن حزم التفريق بين الزوجين بحكم القاضى إلا إذا صارت الزوجة حراما على الزوج لا تحل له أو يملكها أو تملكه أو بخيار ومنصوص عليه ، وقد حصر هذه الأمور فى ثمانية ، ذكرها بقوله :

« ما يقع به فسخ النكاح بعد صحته ثمانية أوجه فقط أحدها أن تصير حريمة

(١) الكتاب المذكور .

(أى محرمة) برضاع[١] والثانى أن يطأها أبوه أو جده بجهالة ، أو يقصد إلى الزنى . والثالث أن يتم التعانه والتعانها. والرابع أن تكون أمه فتعتق فلها الخيار فى فسخ نكاحها من زوجها أو ابقائه . والخامس اختلاف الدينين إلا فى جهة واحدة ، وهى أن يسلم الزوج وهى كتابية ، فإنهما يبقيان على نكاحهما . وينقسم اختلاف دينهما فى غير الوجه الذى ذكرنا خمسة أقسام (أحدهما) أن يسلم هو ، وهى غير كتابية ، (وثانيها) أن تسلم هى وهو كافر ، كتابى أو غير كتابى ، فلو اسلما معا فهما على نكاحهما (وثالثها) أن يرتد هو دونها (ورابعها) أن ترتد هى دونه ، وخامسها أن يرتدا معا ، ففى كل هذه الوجوه ينفسخ نكاحهما » .

« والسادس (أى من وجوه الفسخ)أن يملكها أو بعضها (والسابع) أن تملكه أو بعضه (والثامن) موته أو موتها »[٢]

هذه أسباب الفرقة للزواج بعد صحته بغير الطلاق والخلع ، وعلى هذا لافسخ عنده لعيوب الزوج ، ولا لتضرر الزوجة ، ولا لغياب الزوج ، ولا لشىء من ذلك قط ، وهو بذلك خالف جمهور الفقهاء من المسلمين ؛ لاستمساكه بالنصوص واستصحاب الحال فى كل ما ذكر

٥٢٤ — وقبل أن نخوض فى بيان آرائه فى هذا وعماده ومعارضته للفقهاء يحسن أن نشير بكلمة موجزة إلى أقوال الفقهاء فى هذا . لقد اختلف الفقهاء الأربعة فى التفريق بين الزوجين بحكم القاضى ما بين مضيق وموسع ، فالحنفية ضيقوا الأسباب ولم يوسعوا فيها ، والشافعية ، وسعوا قليلا عنهم ، ثم المالكية والحنابلة وسعوا أكثر من الفريقين .

فالحنفية لم يجيزوا التفريق لعيب فى الزوجة قط اكتفاء بما يملكه الرجل من

---

(١) بأن ترضع من أمه أو يرضع من أمها ، فإن رضاع الكبير يحرم عنده كرضاع الصغير .

(٢) المحلى حـ ١٠ ص ١٣٤ .

الطلاق ، أما عيب الزوج فأجازوا التفريق فقط فى حال العيب الجنسى الذى يثبت معه أن الزوج لم يغش زوجته ؛ وحصروا تلك العيوب فى ثلاثة ، وهى الجب والخصاء والعنة ، لأن العيوب الجنسية تمس مقصد الزواج ، ولا يتحقق مع فواتها غرضه ، وهو طلب النسل ، وقضاء الوطر الذى يتقاضاه الطبع الإنسانى ، ولا معنى مطلقا للزواج مع هذه العيوب ؛ واعتمدوا على المأثور من الصحابة فى ذلك .

وقد زاد محمد من أصحاب أبى حنيفة على هذه العيوب ثلاثة أخرى هى البرص والجذام والجنون ، فإنه إذا كان الزوج به واحد من هـذه الأمراض الثلاثة كان للزوجة طلب التفريق من القاضى ، ويحكم به لأن هذه العيوب تتعذر فيها العشرة الزوجية بين الزوجين ، ولا يرجى برؤها ، وهى كالعيوب التناسلية ،

هذا مذهب أبى حنيفة لا يسوغ التفريق إلا لذلك ، فلا يسوغ التفريق لعدم الإنفاق أو الضرر . أو الغياب ، أو العيوب التى تكون بالزوجة بحال من الأحوال ، ولا بالعيوب غير السابقة (١) .

٥٢٥ — أما مذهب الشافعى ، فإنه يجيز التفريق لعدم الإنفاق إذا كان سببه عسر الزوج ؛ لأنه يعتبر عسر الزوج عيبا يسوغ التفريق به كعيب العنة ونحوها ، ولا يسوغ التفريق لعدم الإنفاق إذا كان قادرا ، وقريب منه فى ذلك أحمد بن حنبل . وأجاز الشافعى التفريق للعيوب التناسلية سواء أكانت بالرجل على النحو الذى ذكرناه ، أم كانت بالمرأة بأن يكون بها عيب يمنع غشيانها ، كما قرر الشافعى التفريق للجنون والجذام والبرص ، سواء أكان بالرجل أم كان بالمرأة ، ومنع الشافعى التفريق للغياب أو للتضرر بأى نوع من أنواع التضرر ، بل يمنع الضرر ، وتبقى الزوجية .

والمالكية وسعوا فى التفريق لعدم الإنفاق ، فاعتبروا الامتناع عن الإنفاق

---

(١) الكلام فى هذا مفصل فى كتاب الأحوال الشخصية للمؤلف ص ٣٥٤

مع القـــدرة مسوغا لطلب التفريق ، ولم يحصروا العيوب فى العيوب الأربعة السابقة ، بل قرروا أن كل عيب مستحكم يجيز التفريق إذا لم تعلم به وقت العقد ، ولم ترض به بعد العلم أو لم ترض بعد طروئه إن كان طارئا .

وأجاز المالكية والحنابلة التفريق للضرر والغيات .

هذا وقد أجمع الفقهاء الأربعة على أن القاضى له أن يحكم بموت المفقود إن ثبت لديه موته ، وإن اختلفوا فى طرق الإثبات ، وأشدهم فى ذلك الحنفية فلم يسوغوا الحكم بموته إلا إذا مات أقرانه ، وموت أقرانه قيل ببلوغه التسعين ، وقيل ببلوغه أكثر من ذلك عندهم ، أما بقية الأئمة ، فقد وسعوا نطاق الحكم بالموت ، وأجازوا الأخذ بالقرائن فى ذلك إلى آخر ما هو مدون فى باب المفقود من كتبهم (١) .

٢٥٦ — هذه أقوال الفقهاء الأربعة ، ومن انتحلوا مذاهبهم ، وهذا ما خالفه الظاهرية ، وقد علمت أنهم لا يفرقون بغير طلاق الزوج أو خلعه أو إيلائه ، إلا فى الأمور الثمانية التى نقلناها عن ابن حزم .

وأساس نظريتهم أن الطلاق بيد الزوج لا بيد أحد سواه ، وأنه إن كان منه ضرر بالزوجة يعزر ، وإن امتنع عن الإنفاق أجبر عليه ببيع بعض ماله ، ولا تفريق لعيب من العيوب ، لأنه لا نص فى هذا المقام ، وكيف يساغ التفريق بين الزوجين من غير نص من القرآن والسنة النبوية ، أو إجماع مستمد منهما ، فإن الإبضاع حلت بكلمة الله ، فكيف يقطع الحل من غير نص مسوغ ، وكيف يثبت حلها لغيرها ، وقد افترقت عن زوجها بغير نص من الشرع الحكيم .

ولنشر بعض كلامه فى التفريق للعيوب ، والغياب ، ثم عدم الإنفاق .

٥٢٧ — يبتدئ بالكلام فى العنين من الكلام فى العيوب ، فيصرح فى قوة بأن العنين لا يفرق بينه وبين زوجه إلا أن يشاء هو طلاقها فيطلقها ، ويقول

(١) أحكام المفقود مبينة فى كتاب الأحوال الشخصية للمؤلف ص ٤٩٩

فى ذلك : ومن تزوج امرأة فلم يقدر على وطئها ، سواءاً كان وطئها مرة أو مراراً ، أو لم يطأها قط ، فلا يجوز للحاكم ولا لغيره أن يفرق بينهما أصلا ، ولا أن يؤجل له أجلا ، وهى امرأته إن شاء طلق ، وإن شاء أمسك، وفى هذا خلاف قديم .

ثم يذكر الفتاوى المنقولة عن الصحابة التى يعتمد عليها فقهاء المذاهب الأربعة فى تسويغ التفريق ، ويضعف بعض الروايات لهذه الفتاوى ، كالروايات عن عمر فى ذلك ، ويسكت عن بعضها غير آخذ بها ، لأنه لا يأخذ بقول الصحابى كما قررنا من قبل .

ثم يذكر أقوالا لبعض الصحابة تزكى رأيه ، فهو يروى عن على بن أبى طالب أن امرأة جاءت إليه ، فقالت : هل لك فى امرأة ليست بأيم ، ولا بذات بعل ، قال : وأين زوجك ، فقالت : هو فى القوم ، فقام شيخ يجنح ، فقال : ما تقول هذه المرأة ؟ قال : سلها هل تنقم فى مطعم أو ثياب ؟ قال على : فما من شىء؟ قال : لا ،قال : هلكت وأهلكت ، قالت : فرق بينى وبينه ، قال : اتق الله واصبرى ، فإن الله تعالى لو شاء لابتلاك بأشد من ذلك » (١) .

ولكن الذين سوغوا التفريق للعنة لم يعتمدوا فقط على أقوال الصحابة ، بل رووا فى ذلك خبراً عن النبى ﷺ من أنه فرق بين أبى ركانة وامرأة له من مزينه شكت إلى رسول الله ﷺ فقالت : « ما يغنى عنى إلا كما تغنى هذه الشعرة (وأخذتها من رأسها) .

وابن حزم يضعف هذا الخبر ، ويقول إن أبا ركانة لم تكن له صحبة ولا إسلام ، وإنما كان ذلك لو صح ابنه ، ويعتبر الاستدلال بهذا الحديث تمويهاً .

٥٢٨ — وإنه بعد أن يذكر ما يعتمد عليه الفقهاء الذين سوغوا هذا النوع من التفريق يذكر ما يعتمد هو عليه ، فيقول :

« وبرهان صحة قولنا ، هو أن كل نكاح صح بكلمة الله عز وجل وسنة

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ٥٩

رسوله ﷺ ، فقد حرم الله تعالى بشرتها وفرجها على كل من سواه ، فمن فرق بينهما بغير قرآن أو سنة ثابتة ، فقد دخل فى صفة الذين ذمهم الله تعالى بقوله : « فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه » ونعوذ بالله من هذا » (١) .

وبعد ذلك يندد بالفقهاء الذين سوغوا التفريق ، واتخذوا لإثبات العنة كوصف ملازم له بالنسبة لهذه الزوجة ـ طريق التأجيل سنة فقال : « نحن لا نمنع أن يطلقها العنين إن شاء ، إنما نمنع وننكر أن يفرق بينهما على كره ، أو أن يؤجل عاماً ، ثم يفرق بينهما ، فهذا هو الباطل الذى لم يصح قط عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ولا جاء قط فى قرآن ولا سنة ولا فى رواية صحيحة أو فاسدة ، ولا أوجبه قياس ولا معقول فإن قالوا قد أمر الله عزوجل فى الإيلاء بالتوقف ، ثم الإجبار على الفيئة أو الطلاق قلنا نعم أربعة أشهر ، فأين السنة وأين التفريق » (٢) .

وفى هذا يحمل على الذين فرقوا بين العنين وزوجه عامة ، وعلى الذين أجلوه لإثبات العنة سنة كاملة ولم يغشها قط فى هذه السنة ، وهؤلاء هم الحنفية والمالكية والشافعية ؛ ومن الإنصاف لهم أن نقول إن التأجيل كان لإثبات العنة والتأكد منها ، فإن عدم الوصول إلى امرأته أسبوعاً أو شهراً مثلا لا يدل على وصف العنة بالنسبة لها ، فإن ذلك قد يعترى الرجل السليم ، فأجلوه سنة تكون شاملة للفصول الأربعة ، فإن لم يصل إلى امرأته فى مدى السنة كان ذلك دليل قيام العنة كوصف ملازم له ، فإن الناس تختلف أمزجتهم وأحوالهم ، فمنهم من ينشط فى فصل من السنة دون الآخر ، فكان حقاً أن يعطى فرصة تستغرق هذه الفصول جميعاً ، فإن لم يصل إلى امرأته فى مدى هذه السنة كان ذلك دليلا على العنة ، لا شك فى ذلك ، وإذا ثبتت العنة وجب التفريق عند هؤلاء .

٥٢٩ — وابن حزم كما يقرر منع التفريق للعنة يقول قولا قاطعاً لكل أسباب

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ٦١

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٣

التفريق إلا عن طريق الزوج فيقول : « لا يفسخ النكاح بعد صحته بجذام حادث ولا ببرص كذلك ، ولا بجنون كذلك ، ولا بأن يجد بها شيئاً من هذه العيوب ، ولا بأن تجده هى كذلك ، ولا بعنانة ولا بداء فرج ، ولا بشىء من العيوب ، ولا بعدم نفقة ، ولا بعدم كسوة ، ولا بعدم صداق »(١) .

ثم يخص الجذام والبرص والجنون بكلامه ، ويأتى بما أثر عن الصحابة فى هذا وما أخذه الأئمة أصحاب المذاهب من أقوالهم ، ولا يعتبر فى أقوال الصحابة حجة لهم ، إما لأنها لا توافق تمام الموافقة ما يقررون ؛ وإما لضعف فى إسنادها ، ثم هو فى الجملة لا يعتبر أقوال الصحابه غير المجمع عليها حجة فى الدين ؛ لأن ذلك يكون تقليداً ، والتقليد فى الدين لا يجوز .

ثم يذكر لهم حديثا فى هذا المقام وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة من بنى غفار فلما دخلت عليه ووضعت ثيابها رأى بكشحها بياضا ، فقال البسى ثيابك ، والحقى بأهلك ، ويقول إن سند هذا الحديث ضعيف ، وعلى فرض صحته فإنه لا يدل على جواز التفريق بحكم القاضى ؛ إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم طلقها ، والطلاق ليس بممنوع ، ثم يقرر فى النهاية أنه لا دليل على جواز التفريق من غير رضا الزوج ، أو بطلبه من غير طلاق منه ، لأن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع المبنى على أحدهما ، فيقول :

« كل هذه آراء فاسدة ، إنما هو النكاح كما أمر الله تعالى عز وجل « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » إلا أن يأتى نص صحيح فيوقف عنده .

٥٣٠ — ومع أن ابن حزم يشدد فى منع التفريق للعيوب ذلك التشديد يقرر أن الزوج أو الزوجة إن اشترط أحدهما السلامة من العيوب ، فوجدها على غير الشرط ، فإن النكاح ينفسح من تلقاء نفسه لأنه تبين أن المعيب غير المعقود عليه ، فيفسخ العقد من غير اختيار أحدهما ، وهو يقول فى ذلك :

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ١٠٩

« فإن اشترطا السلامة فى عقد النكاح فوجد عيبا أى عيب كان فهو نكاح مفسوخ مردود لا خيار له فى إجازته ، ولا صداق فيه ، ولا ميراث ، ولا نفقة ، دخل أولم يدخل ؛ لأن التى أدخلت عليه ، غير التى تزوج، ولأن السالمة غير المعيبة بلا شك ، فإن لم يتزوجها ، فلا زوجية بينهما »[1] .

وهنا نجد أن ابن حزم قد قرر حكما لم يعتمد فيه على نص ، ولا إجماع ، ولا دليل مستمد من النص أو الاجماع بل اعتمد فيه على مجرد الرأى ، ونجده حينئذ خالف أصوله فى موضعين :

(أولها) انه أفتى بالرأى فى هذه المسألة إذ أنه خرج القضية على أن من تزوجها غير من دخل بها ، وهذه الغيْرية غريبة ، لأنها إذا كانت معينة بالشخص بالاشارة أو الاسم كيف يكون من تزوجها غير من دخل بها ، إن تبين أنها غير سليمة ، وقد اشترط السلامة ، نعم إنه تبين أن الرضا لم يكن على أساس سليم ، ولكن لا لتغير موضوع العقد ، إنما لاشتراط شرط فيه منفعة .

(الموضع الثانى) أنه اعتبر الشرط المشترط فى العقد ، مع أن الأصل عنده أن كل شرط باطل إلا إذا قام الدليل من النص على وجوب الوفاء به ، أو وجوب تحققه .

التفريق للغياب :

٥٣١ — يجيز الحنابلة والمالكية التفريق لغياب الزوج إن تضررت الزوجة من غيابه بعد غيبته سنة ، على تفصيل فى ذلك قد بيناه فى موضعه[2] . وقد منع ذلك الحنفية ، والشافعية ، لأنهم لم يسوغوا التفرق للضرر بكل ضروبه ؛ بل يحمل الزواج على العدالة مع زوجه بسلطان القضاء ؛ ولا حيلة فى الغياب ، فتصبر

(١) المحلى ج ١٠ ص ١١٥

(٢) راجع هذا فى كتاب الأحوال الشخصية للمؤلف فى باب التفريق للضرر .

لأمر الله ، وابن حزم لا يجيز التفريق قط إلا بالطلاق أو للأسباب الثمانية التى ذكرها ، فالتفريق للغياب بكل أنواعه لا يسوغ أصلا ، سواء أكان معلوم المكان أم لم يكن ، وسواء أكان مؤكد الحياة أم لم يكن مؤكد الحياة ، ولذلك لا يقرر الفرقة بين المفقود وزوجته أو تقسيم ماله حتى يثبت موته ، ويقول فى ذلك :

«ومن فقد فعرف اين موضعه أو لم يعرف ، فى حرب فقد أو فى غير حرب ، وله زوجة أو أم ولدا (١) وأمة ومال لم يفسخ نكاح امرأته أبدا ، وهى امرأته حتى يصح موته ، أو تموت هى ، ولا تعتق أم ولده ، ولا تباع أمته ، ولا يفرق ماله ، لكن ينفق على من ذكرنا من ماله ، فإن لم يكن له بيعت الأمة ، وقيل لامرأته ولأم الولد انظرا لأنفسكما ، فإن لم يكن لها مال مكتسب أنفق عليهما من سهم الفقراء والمساكين من الصدقات كسائر الفقراء ، ولا فرق » (٢) .

٥٣٢ — وإن ابن حزم يذكر بعد ذلك أقوال الأئمة الأربعة ، وما يعتمدون عليه من فتاوى ، ويخوض فى ذلك ويقبض قبضته قيمة من فتاوى الصحابة ، وقد ابتلوا بهذا ؛ لأن كثرة الغزوات فى عصر عمر ومن بعده كانت سببا فى كثرة الفقد ، والفقد فى أكثر أحواله مقترن بالحروب ، وقد يكون فى غير الحروب فقد ، ولكنه يكثر فى الحروب .

وبعد أن يبين الصحيح من هذه الآثار عن الصحابة ، وغير الصحيح ، ويناقش أقوال الفقهاء ينتهى بأنه لا حجة فيها ، لأن الحجة عنده نص عن النبى أو إجماع ، ولا شىء من ذلك فى القضية ، فيبقى الأمر فى المفقود على حكم الحياة حتى يصح الموت ، فعندئذ تعتد زوجه عدة الوفاة ، ويقسم ماله ، وقبل ذلك هو كسائر الأحياء يرث ، ولا يورث عنه ، ولا يفرق بينه وبين أهله ، ويقول فى ذلك :

---

(١) وهى الأمة التى تسرى بها فأنجب منها ولدا ، فإنهما تسمى أم ولد لأنه لو مات تعتق لأن ولدها ملك بعضها .

(٢) المحلى ج ١ ص ١٤٤

« لا حجة فى قول أحد دون رسول الله ﷺ فلا يجوز فسخ نكاح أحد بمغيبه ، ولا إيجاب عدة ممن لم يصح موته ، ولا أن يطلق أحد عن غيره ، وبالله تعالى التوفيق »[١] .

وخلاصة فقه ابن حزم فى التفريق الذى يملكه القاضى ، أنه يقف فيه موقفا ممانعاً وخصوصاً فى التفريق للضرر وللعيوب ، فهو قد منع منعاً باتاً التفريق للضرر والعيوب ، وقد وافقه بعض المتأخرين فى قوله إن التفريق للعيوب لا يسوغ ، فقد قال الشوكانى فى نيل الأوطار والروضة الندية : « ومن أمعن بالنظر لم يجد فى الباب ما يصلح للاستدلال به على الفسخ بالمعنى المذكور عند الفقهاء »[٢] .

التفريق لعدم الانفاق :

٥٣٣ — وابن حزم يمنع التفريق لعدم الانفاق ، ويخالف الأئمة الثلاثة مالكا والشافعى وأحمد رضى الله عنهم ، ويتلاقى مع أبى حنيفة فى ذلك تمام التلاقى ، وإن خالفه فى طريقه حمل الغنى القادر على الإنفاق على زوجته ، فهو يمنع التفريق لعدم الانفاق ، سواء أكان الزوج غنياً قادراً ، أم كان فقيراً عاجزاً .

فإن كان غنيا قادراً بيع من ماله ما ينفق منه على زوجه وكل من تجب عليه نفقته ، ويقول فى ذلك : « إن غاب أو أبى بيع عليه ماله » لقوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط » وكل من لزمت المسلم نفقته ، فقد وجب له حق فى ماله ، ففرض عليه إيصاله إليه وتوفيته إياه ، فإن لم يقدر على ذلك إلا ببيع عَرْض أو عقار بيع ذلك لقوله الله عز وجل : « وأحل الله البيع » فمن لم يبع من ماله من عليه حق ما يوصله به إلى حقه فقد عصى الله تعالى فى قوله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ومن أبر البر إيفاء ذى الحق حقه ، ومن الإثم والعدوان منع ذى الحق حقه » .

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٢

(٢) نيل الأوطار ج ٦ ص ٢٩٩ — والروضة الندية ج ٢ ص ٢٢

هذا كلام ابن حزم فيما إذا كان الذى لا ينفق على زوجته قادراً ممتنعاً ، وهو فى ذلك يوافق الشافعى مع أبى حنيفة ، إذ أن الشافعى لا يرى التفريق فى حال الامتناع عن الانفاق لما قررنا .

إما إذا كان عدم الإنفاق ناشئا عن الإعسار فإن ابن حزم يقرر « أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها » فكيف يكلف مالا يستطيع ، وإن كانت فقيرة تستحق الصدقات ولا ينفق عليها من أقارب تأخذ من سهم الفقراء فى بيت المال ، أما إن كانت غنية فإنها تنفق من مالها الخاص .

ولقد شدد النكير على الإمام مالك عند ما سئل وقد قرر التفريق بين المعسر وزوجه مع أنه لم يقع من الصحابة ،فقد قال « إنما تزوجته رجاء »لقد شدد النكير ابن حزم على ذلك فقال :

« ومن أعجب العجب قول مالك للذى احتج عليه فى هذه المسألة بأن الصحابة كانوا يحتاجون ويعسرون: ليس الناس اليوم كذلك ، إنما تزوجته رجاء ، فجمع هذا القول وجوها من الخطأ ، منها مخالفة أمر الصحابة وما مضوا عليه بإقراره ، والاعتراف بأن الناس ليسوا كذلك اليوم ، فكيف يجوز له أن يجيز حكما يقر بأن الناس فيه على خلاف ما مضى عليه عهد الصحابة ، ثم من له بذلك ، ومن أين عرف تبدل الناس فى هذه القضية ، وما يعلم أحد فيها أن الناس على خلاف ما كانوا عليه فى عصر الصحابة ؛ لأن كل من تزوج من الصحابة فإنما تزوجته المرأة للجماع والنفقة بلا شك ، فما الناس اليوم إلا كذلك ، ثم قوله ، إنما تزوجته رجاء ، فيقال له ، فكان ماذا ، وأى شىء فى هذا مما يحيل حكم ما مضى عليه الصحابة رضى الله عنهم » [1]

إنفاق الزوجة على زوجها :

٥٣٤ — وابن حزم لا يكتفى بمنع التفريق بين الزوج وزوجه إذا لم ينفق

(١) المحلى جـ ١٠ ص ٩٦

عليها ، بل إنه فوق هذا يوجب عليها الإنفاق إذا كان معسراً ، وعجز عن الكسب، وهى غنية ذات مال ، فنى هذه الحال تجب نفقته عليها ، وذلك لأنها وارثة ، وبمقتضى ظاهر النص فى قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » عند الكلام على النفقة ، وهى وارثة له فتجب عليها نفقته إذا عجز عن الكسب ، وإن النفقة سواء أكانت نفقة أقارب أم كانت نفقة زوجية والزوج عاجز عن الكسب - تدور مع الميراث بمقتضى النص وجودا وعدما ، وهذا كلام ابن حزم فى هذا المقام :

« فإن عجز الزوج عن نفقة نفسه ، وامرأته غنية كلفت النفقة عليه ، ولا ترجع عليه بشيء من ذلك إذا أيسر إلا أن يكون عبداً فنفقته على سيده ، لا على امرأته ،وكذلك إذا كان للحر ولد أو والد ، فنفقته على ولده أو والده ، إلا أن يكونا فقيرين ، برهان قول الله عز وجل : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس إلا وسعها ، لا تضار والدة بولدها ، ولا مولود له بولده ، وعلى الوارث مثل ذلك » [1] .

وتبين من هذا ما قررنا ، وتبين أمر آخر ، وهو أن الوالد والولد مقدمان فى وجوب النفقة على الزوجة ، والزوجة مقدمة فى الوجوب على من عداهما .

٥٣٥ — هذه نماذج من فقه ابن حزم فى النكاح ، وما يترتب عليه من آثار ، ونراه فيه سلك المسلك الظاهرى من كل الوجوه ، وإن لاحظنا عليه أنه اعتمد على التعليل فى أحوال نادرة نبهنا إليها ، ولم نضن على القرطاس بالتنبيه فى موضعه ولقد تحرينا أن تكون هذه المسائل مما خالف فيه المذاهب الأربعة ، ليكون النموذج موضحاً لمناهجه تمام التوضيح .

---

(١) المحلى جـ ١٠ ص ٩٢

٢ — مرض الموت فى الفقه الظاهرى

٥٣٦ — يفرق فقهاء المذاهب الأربعة بين تبرعات المريض مرض الموت ، والتصرفات التى تؤدى إلى التبرع ، أو تلبس لبوس غيره وتخفيه ، وبين تبرعات الصحيح ، وذلك لحماية المواريث .

والمريض مرض الموت هو المريض بمرض يخشى منه الموت أى من شأن هذا المرض أن يعرض الحياة للموت ، ثم يموت الشخص موتاً متصلا به ، فإنه إن تبرع أو تصرف تصرفا فى معنى التبرع ، أو يحتمله احتمالا ظاهراً ، فإن ذلك التبرع يعطى حكم الوصية صيانة للتركة ، وحفظا لحقوق الورثة ، وقد اختلف الفقهاء من المذاهب الأربعة فى مدى التقييد فى تصرفات المريض مرض الموت ولـكنهم اتفقوا جميعاً على الأصل ، فكان اختلافهم فى الفروع ، وليس اختلافهم فى الأصل المقرر ، ولعل من أشدهم تقييداً للتصرفات وجعل كثير منها تبرعات أبا حنيفة ، والباقون يقاربونه ، ولا يبعدون عنه كثيراً لاتفاقهم معه فى الأصل وهو أن المريض مرض الموت فى حال يتوقع فيها الموت فتبرعاته ، تحتمل احتمالا قريباً أن يكون قد قصد بها المضارة بالورثة كلهم أو بعضهم ، فيحتمل أن يكون قد قصد حرمان ورثته كلهم من بعض تركته أو كلها ، ويحتمل أن يكون قد أراد بتبرعاته هذه أن يؤثر بعض الورثة على سواه ، ويطفف من حقه الذى بينه الله تعالى فى كتابه الكريم ، فأحكام المريض أحكام قد استمدت فكرتها من أحكام الميراث ووجوب حمايته ، فقررها الفقهاء سداً للذريعة .

٥٣٧ — وقد قلنا إن أبا حنيفة من أشد الفقهاء احتياطاً فى ذلك ، فلنشر إلى بعض ما قرر .

لقد قرر أن تبرعات المريض مرض الموت كلها سواء أكانت لوارث أم كانت لغير وارث لا يصح أن تتجاوز الثلث إلا بإجازة الورثة ، وقد وافقه على ذلك الأئمة الثلاثة وكل فقهاء الجمهور ، وقرر أيضاً أن كل غبن فاحش فى العقود

التى ترد على أعيان التركة يعتبر الغبن تبرعاً ، ويحتسب فى ضمن الثلث الذى أجيز للمورث الوصيه فيه ، وإنه ليقرر أن كل تصرف فى عين للوارث ولو بثمن المثل أو أكثر لا ينفذ إلا بإجازة الورثة ، لخشية أن يكون قد تبرع لهذا الوارث به ، ولو فرض أن الثمن قد ثبت أداؤه فإن مظنة المحاباة ثابتة بإيثار الوارث بهذه العين دون سواها .

وإن الحنفية ليقررون أن إقرار المريض بدين عليه لبعض ورثته لا يثبت إلا إذا أجاز الورثة ذلك وصدقوه ؛ خشية أن يكون ذلك الإقرار المقصود به محاباة الوارث المقر له بذلك المال . ولقد قرر الحنفية الذين قرروا ذلك أن الوارث الذى يكون الإقرار له مظنة المحاباة هو الذى قام به سبب الإرث وقت الإقرار وورث بالفعل وقت الحياة ، فلا يكتفى فى الاحتياط فى الإقرار أن يكون وارثا بالفعل وقت الإقرار ، بل يحتاط للوارث أيضا ، فيوجب أن يكون سبب الإرث قائما به وقت الإقرار .

٥٣٨ — بل إن الاحتياط يتجاوز التصرفات إلى الطلاق ، فإنه إذا ثبت أنه طلق امرأته طلاقاً بائناً فى مرض موته بغير رضاها وكانت وارثة من وقت الطلاق إلى وقت الوفاة ، ولم يكن ثمة أى مانع من موانع الإرث طول هذه الفترة ، فإنها ترث إذا مات وهى فى العدة عند أبى حنيفة ، لأن الميراث بالزوجية ، وبعد انتهاء العدة يكون بعد انتهاء كل آثار الزوجية فلا مسوغ له .

ويصح أن نذكر فى هذه المسألة بالذات آراء الأئمة الأربعة ، فأبو حنيفة قد قال ما ذكرنا هو وأصحابه ، وقال أحمد بن حنبل : إذا طلق المريض مرض الموت امرأته طلاقاً بائناً واعتبر فاراً من الميراث بهذا الطلاق ، فإنها ترث منه ، ولو انتهت العدة ما دامت لم تتزوج ؛ لأن المريض قصد الفرار فيرد عليه قصده ، ولكنها إن تزوجت زوجاً آخر ، لا يتصور فقهياً أن ترث من الأول ، لأنها ترث من الأول بالزوجية ، وقد قامت زوجية بينها وبين آخر ، فلا يتصور أن تقوم بها زوجيتان فى وقت واحد .

وقال مالك رضى الله عنه : ترث من المطلق الذى اعتبر فاراً من الميراث ، ولو تزوجت ، لأنه قصد حرمانها ، وهو فى قصده آثم ، فيرد عليه قصده ، ولو تزوجت زوجاً آخر .

والشافعى خالف الأئمة الثلاثة فى هذه المسأله ، ولم يجز ميراث المطلقة طلاقاً بائناً فى مرض الموت ، لأنه رضى الله عنه لا ينظر إلى البواعث فى التصرفات ويعمم أحكامها ، وتقييد تصرفات المريض مرض الموت ثبت عنده ، لأنها تمس حقوق الورثة ، وقد تعلقت بأعيان التركة ، والطلاق ليس تصرفاً متعلقاً بالتركة ، إنما هو تصرف فى غير الأموال ، ويعد إسقاطاً لحقوقه الشخصية على امرأته ، فهو لا يمس التركة إلا عن بعد .

٥٣٩ — هذه أنظار الفقهاء فى تصرفات المريض مرض الموت ، ونراها تتجه إلى حماية المواريث وحماية الورثة ، وقد استمدت القيود التى قيدت بها تصرفات المريض ، من فتاوى الصحابة ، ومن بعض الآثار التى هى فى نسبتها إلى النبى ﷺ موضع نظر .

أما الفقه الظاهرى الذى لا يعلل الأحكام ، ولا ينظر إلى المقاصد ، ولا يلتفت إلى سد الذرائع ، فقد اعتبر تصرفات المريض مرض الموت كتصرفات الصحيح على سواء ، لا فرق بينهما مطلقاً ، مادام عاقلا رشيداً ، فابن حزم يرى أن تصرفات المريض كتصرفات الصحيح ، ويخالف الفقهاء الذين جعلوا للمريض أحكاماً خاصة ، وألحقوا بالمريض من يكون معرضاً لخطر الموت ، إما لأنه مقدم للإعدام تنفيذاً لحكم العقود ، وإما لأنه يبارز قرناً أو أقوى منه أو غير ذلك .. يخالف ابن حزم هؤلاء مخالفة بينة ، ويقرر نظرية تخالف نظريتهم ، ويقول فى تقرير نظريته .

« فعل المريض مرضاً يموت منه ، أو الموقوف للقتل ، أو الحامل ، أو المسافر فى أموالهم من هبة أو صدقة أو محاباة فى بيع أو هدية أو إقرار ، كل ذلك لوارث ، أو لغير وارث ، أو إقرار بوارث أو عتق ، أو قضاء بعض غرمائه

دون بعض كان عليهم دين أو لم يكن ، فكله نافذ من رءوس أموالهم ، كما قدمنا في الأصحاء الآمنين المقيمين ، ولا فرق في شيء أصلا ، ووصاياهم كوصايا الأصحاء ولا فرق »[1] .

٥٤٠ — هذه نظرية ابن حزم وهي نظرية أهل الظاهر ، ولعلها أوضح المسائل في بيان نظرهم الفقهي ، إذ يأخذون بظواهر النصوص ، ولا يعتمدون على سواها ، ولذلك يجدر بنا أن نذكر أدلتهم في هذا .

يستدل ابن حزم لهم بأدلة من عموم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، فيقول في ذلك :

« برهان ذلك قول الله عز وجل : « وافعلوا الخير » وحضه على الصدقة ، وإحلاله البيع ، وقوله تعالى : « ولا تنسوا الفضل بينكم » ولم يخص عز وجل صحيحاً من مريض ، ولا حاملا من حائل ، ولا آمناً من خائف ، ولا مقيما من مسافر « وما كان ربك نسيا » ولو أراد الله تعالى تخصيص شيء من ذلك لبينه على لسان رسوله ﷺ ، فإذا لم يفعل ، فنحن نشهد بشهادة الله عز وجل الصادقة أنه تعالى ما أراد تخصيص أحد ممن ذكرنا ، والحمد لله رب العالمين »[2] .

ونرى من هذا أنه يعتمد كل الاعتماد على ظاهر النص ، فيثبت أن الحث على الصدقات والهبات وسائر التبرعات ، كل هذا على عمومه من غير تخصيص ما دام لا نص هناك يخصص ، إنما يعتبر تخصيص المريض بأحكام إذا كان تخصيص من نص كتاب أو سنة ، وإنه ليسوق أدلة خصومه فيستبين منها أنها كلها فتاوى صحابة لم يتفقوا فيها ، حتى يكون ذلك إجماعاً منهم ، ولا يعتبر الأحاديث مؤيدة لهم .

ويسرد في ذلك أقوال الصحابة ، مستوعباً المأثور من أقوالهم ، فيراهم مختلفين ، ويرى منهم من يرى أن تصرفات المريض كتصرفات الصحيح ، وكذلك التابعون

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٤٨

(٢) الكتاب المذكور .

الذين تلقوا علم الصحابة ، منهم من قال إن تصرفات المريض كتصرفات السليم . فمن الصحابة الذين قالوا ذلك أبو موسى الأشعرى ، ومن التابعين مسروق والشعبي ، ويقول فى هذا « فهذا أبو موسى الأشعرى يجيز فعل من أيقن بالموت ، وهو الأشد حالا من المريض ، وهذا مسروق بأصح طريق ينفذ ما فعله المريض فى ماله كله ، متقرباً إلى الله عز وجل ومال إليه الشعبي فى الفتيا »[1] .

وإذا كان الصحابة مختلفين على ذلك النحو فلا يعد خارجاً عن الإجماع من احتج بقول بعضهم ، بل إنه بمقتضى منطق الفقهاء الأربعة يكون متبعهم ، فابن حزم يزكى قوله بقول بعضهم ، وإن كان لا يعتبر قولهم حجة ، إلا إذا كان إجماعاً معتمداً على نص .

٥٤١ — وابن حزم بعد ذلك يهاجم الذين قيدوا تبرعات المريض مرض الموت ، محاولا إفحامهم بمناهجهم فى الاستدلال .

وهو أولا — يناقشهم فى تفريقهم بين الأمراض ، من حيث إن بعضها من شأنه أن يقترن به الموت ، وبعضها ليس من شأنه أن يقترن ، فهو لا يرى أن لذلك أساساً من نص أو قياس أو فتوى صحابى ، فيقول : « قولهم فى التفريق بين الأمراض لا يعرف عن أحد ، صاحب ولا تابع أصلا ، ولا فى شىء من النصوص ، فحصل قولهم لا حجة له أصلا ، لا من قرآن ولا من سنة ، ولا رواية سقيمة ، ولا قول صاحب ولا قياس ولا نظر ، ولو أن أحدا ادعى عليهم مخالفة إجماع كل من تقدم فى هذه الأقوال لكان أقرب إلى الصدق من دعواهم مخالفة الإجماع فيما قد صح فيه الخلاف[2] » .

وإن هذا الكلام بلا شك فيه نقد من ناحيتين — الناحية الأولى — أن الصحابة رضى الله عنهم لم يعرف أنهم فرقوا بين مرض ، ومرض ، فتقييد المرض ببعض القيود فيه نظر — الناحية الثانية — أن بعض الصحابة كان ينظر

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٣٥٣

(٢) المحلى جـ ٩ ص ٣٥٣

إلى المعنى ، وهو كون الشخص يتصرف التصرف فى حال يعتقد فيها جازما أنه مريض مرض الموت ، ولذا كانت الروايات الواردة فى تصرفات المريض مرض الموت . التعبير فيها بالتصرف عند موته ، فقد كانوا ينظرون إلى المعنى النفسى فى قلب المريض ، من غير نظر إلى ذات المرض ، فالاعتبار عندهم بحاله عند تصرفه الذى يتجه به ناحية التبرع ، فتلك الحال هى التى تبين مقصده ، ولكن فقهاء القياس لاعتمادهم دائما على الأمارات الظاهرة المادية اعتبروا المرض الذى يحدث منه الموت غالباً ، ففرقوا بين الأمراض ذلك التفريق .

٥٤٢ — وبعد أن يهاجمهم ابن حزم فى وصف المرض الذى جعلوه أساسا لتقييد التصرفات، يهاجمهم فى القياس الذى قاسوا به تبرعات المريض مرض الموت على الوصايا ، فحاول أن يبطل قياسهم ، فقال : « ما نعلم لهم حجة أصلا إلا أنهم قالوا نقيس ذلك على الوصية ، فقلنا القياس كله باطل، ثم لو صح لكان هذا منه عين الباطل ، لأن الوصية من الصحيح والمريض سواء لا تجوز إلا فى الثلث ، فيلزم أن تكون غير الوصية أيضا من الصحيح والمريض سواء ، فهذا قياس أصح من قياسهم ، وقالوا نتهمه بالفرار بماله عن الورثة ، فقلنا الظن أكذب الحديث ، ولعله يموت الوارث قبله ، فيرثه المريض ، فهذا ممكن أيضاً ، فإذن ليس إلا التهمة فامنعوا الصحيح أيضاً من أكثر من ثلث ماله ، واتهموه أيضاً بأنه يفر بماله عن ورثته ، فجائز أن يموت ، ويرثوه كما يجوز ذلك فى المريض ، وجائز أن يموت الوارث ، فيرثه المريض كما يرثه الصحيح ، ولا فرق ، وكم من صحيح يموت قبل مريض ، وأيضاً فاتهموا الشيخ الذى قد جاوز التسعين وامنعوه أكثر من ثلثه ، لئلا يفر بماله عن ورثته ، فإن قلتم قد يعيش أعواماً ، قلنا . وقد يبرأ المريض ، فيعيش عشرات أعوام . وإذ ليس إلا التهمة فلا تهموا من يرثه ولده ، واتهموا من يرثه عصبته ، فلا تطلقوا له الثلث ، فإن قالوا هذا خلاف النص ، قلنا ، وفعلكم خلاف النص فى التقرب إلى الله تعالى بما يحبه المرء من ماله ، قال تعالى :

« أنفقوا مما رزقناكم » ، وقال تعالى: « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون» ، والمريض أحوج ما كان إلى ذلك ، سئل رسول الله ﷺ عن أفضل الصدقة ، فقال جهد المقل ، فإن قالوا قد سئل النبي ﷺ عن أفضل الصدقة فقال « أن تصدق ، وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر ، وتأمل الغنى لا أن تمهل حتى إذا بلغت الروح الحلقوم قلت لفلان كذا ، ولفلان كذا ، ألا وقد كان لفلان كذا ، قلنا نعم هذا صحيح ، وإنما فيه تفاضل الصدقة فقط ، وليس فيه منع مَنْ مَرِض وأيقن بالموت بأكثر من ثلث ماله أصلا ، لا بنص ، ولا بدليل ، ولا بوجه من الوجوه »[1].

٥٤٣ — نقلنا ذلك الكلام مع طوله ، لأنه يدل على نظر ابن حزم ، ولنناقشه ببعض القول :

إنه يفرض أن الجمهور اعتمد على القياس في تقييد تبرعات المريض مرض الموت ، والحقيقة أنهم اعتمدوا على فتاوى الصحابة وعلى أحاديث للنبي ﷺ ؛ وعلى المعنى في الموضوع ، وهو الفرار من الميراث ، أو تهمة الفرار من الوارث ، ولأنهم لم يعتمدوا على القياس نترك كلامه في القياس ، وفتاوى الصحابة يقول فيها إن القدر مشترك فهو أخذ عنهم إجازة التصرفات من المريض ، كالصحيح سواء ، كما أخذوا هم عنهم المنع ؛ والحقيقة أن قصة أبي موسى الأشعري في إجازة تصرف من كانت مستيقنة المرض لم يكن الأساس أنه لا يقيد تبرعات المريض ، بل كان الأساس أنه لم يعتبرها مريضة ، بل اعتبرها صحيحة ، وهي قد كانت صحيحة بالفعل ، وإليك القصة كما ذكرها ابن حزم في المحلى ، فقد قال : « عن محمد بن سيرين أن امرأة رأت في منامها فيما يرى النائم أنها تموت إلى ثلاثة أيام ، فأقبلت على ما بقي عليها من القرآن فتعلمته ، وشذبت مالها ، وهي صحيحه فلما كان اليوم الثالث دخلت على جاراتها ، فجعلت تقول يافلانة استودعتك الله ، واقرأ عليك السلام ، فجعلن يقلن لها : « لا تموتين اليوم ، لا تموتين إن شاء الله ، فماتت ، فسأل

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٥٤

زوجها أبا موسى الأشعرى ، فقال أبو موسى : « أى إمرأة كانت إمرأتك ، قال ما أعلم أحرى أن يدخل الجنة منها إلا الشهيد ، ولكنها فعلت ما فعلت ، وهى صحيحة ، فقال أبو موسى : « هى كما تقول ، فعلت ما فعلت وهى صحيحة ، فلم يرده أبو موسى » [1] .

وترى من هذا أن أبا موسى لم يعتبرها مريضة ، ولم يعتبرها إلا صحيحة ، ولكن ابن حزم يتعلق بهذا لينقض إجماع الصحابة ، ويدعى أن أبا موسى قال إن المريض تمضى تصرفاته كالصحيح ، لأن المستيقن بالموت أشد حالا من المريض وهذا منقوض ، لأنه أفتى على أساس أنها كانت صحيحة ، وصرح بأنها صحيحة ، وجعل علة الفتوى ذلك ، والغريب فى الأمر أن ابن حزم يأخذ بدلالة الأولى فى هذا ، ويقرر أن من استيقن الموت أولى بأن يقيد تصرفه من المريض ، واعتبر أبا موسى مخالفاً الجمهور بتخريج كلامه ذلك التخريج مع أنه لا يعتبر دلالة الأولى ، حتى إنه ليقول بصريح اللفظ إن قول الله تعالى فى حق الوالدين « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » لا تدل على تحريم الضرب ، وإنما دل فى نظره على تحريم الضرب قوله تعالى « وبالوالدين إحساناً » .

٥٤٤ — وينقض ابن حزم تقييد تبرعات المريض مرض الموت لمظنة الفرار من الميراث بأربعة أمور :

(أولها) بان الظن أكذب الحديث .

(وثانيها) بأن مظنة الفرار قد تكون من الصحيح ، فكان ينبغى أن تقيد تبرعاته بالثلث كما قيدت تبرعات المريض ، وبأن تكون لغير الوارث ، كما منع تبرع المريض لوارث .

(وثالثها) أن الشيخ الفانى الذى يترقب الموت آنا بعد آن مظنة الفرار من الميراث فيه أشد ، فكان ينبغى بهذا تقييد تبرعاته .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٥١

(ورابعها) أن مظنة الفرار واضحة إذا كان الوارث غير ولده ، أما إذا كان الوارث ولده فإن مظنة الفرار غير واضحة .

هذه وجوه النقض التى ساقها ابن حزم ينقض بها اعتبار مظنة الفرار من الأرث التى أقام عليها الفقهاء من الصحابة والتابعين والأئمة دعائم تقييد التبرعات من المريض بالقيود التى قيدوها بها .

٥٤٥ — وإن النظرة الأولى إلى الأمر الأول توجب إبعاده ، لأن الظن الذى يعد أكذب الحديث هو الظن الذى ليس له عماد من الأدلة المسوغة له ، ولكن مظنة منع التوريث هنا ليست وهما ، ولا ظنا غير قائم على أساس، لأن الحال النفسية للمريض التى تجعله يتوقع الموت آناً بعد آن هى التى قام بسببها الظن بأنه يريد أن يوزع تركته بعد وفاته توزيعاً غير التوزيع الذى تولاه رب العالمين ، أو يبخس الورثة حظوظهم التى قررها الشارع الحكيم لهم ، فيطففها ليعطيها لغيرهم ممن يحب ، فهو ظن قائم على أساس ، وهو أمر مأخوذ به فى الشرع فالشهادات كلها يقضى بها مع مظنة الكذب ، وليس العدل كما يدعى ابن حزم منزها عن الكذب .

وبمثل هذا يرد الأمر الثانى ، وهو تقييد تبرعات الصحيح لمظنة الفرار الثابتة فى المريض ، فإن ذلك قياس مع الفارق ، ولعل كراهية ابن حزم للقياس جعلته لا يجيده ؛ إن الأساس هو خشية أن يقصد الشخص إلى التحكم فى ماله بعد وفاته ، والأمارات قائمة على ذلك ، وهو أن التصرف عند الموت ، أما الصحيح فلم يتحقق ذلك فيه قط ، إذ هو معافى لا يتوقع الموت ، ولا يقرب من خاطره ، وإلا تعطلت كل أعمال الحياة .

وأما الأمر الثالث ، وهو حال الشيخوخة فهى شىء غير محدود ولا معلوم متى تبتدىء ، وإنه بلا شك قد تتحقق فيها معانى إرادة التصرف فى ماله بعد وفاته ، ولكن الأمارة فيها ليست واضحة بينة ، كحال المرض الذى من شأنه

أن يقترن الموت به ، بل هى حال ممتدة لا يعرف متى تبتدىء ، والمرض حال عارضه تجعل الشخص فى حال نفسية يتصرف تحت تأثيرها تصرفات من يرى الموت قريباً ، وهذا لا يحدث فى حال الشيخوخة لذاتها ، إنما يكون إذا عرضت حال اشتدت ، فجعلت الشخص فى حال توقع قريب للموت ، وفوق ذلك فإن تصرفات المريض لا ينظر إليها إلا بعد الوفاة ، فينظر فى تصرفاته التى ابتدأت مع نزول المرض ، وهو أمر معروف وقته ، ولا يمكن تطبيق هذا فى الشيخوخة ، فإن وقتها غير معروف الابتداء ، وإن عرف فهو يرجع أحياناً إلى سنين طويلة لا يمكن نقض التصرفات فيها ، ولا يمكن الظن بأنه كان يقصد إلى الحرمان لورثته أو إيثار بعضهم على بعض فيها ، ولا الظن بأنه كان يتصرف متوقعاً الموت القريب فى كل تصرف منها . ثم إن الذين قيدوا تصرفات المريض مرض الموت لم يأخذوا بالرأى ، بل اتبعوا آراء الصحابة ، والصحابة لم يعطوا الشيخوخة الفانية حكم مرض الموت .

وإنه يرد على الأمر الرابع بمثل ذلك ، لأن الصحابة لم يفرقوا بين وارث ووارث ، ولأن الخلاف بين الأولاد وآبائهم يقع فى كثير من الأحيان ، وإيثار بعضهم على بعض يقع ، وخصوصاً إذا كانوا من أبناء العلات ؛ وإن ذلك مشاهد كثيراً فى هذه الأيام ، وهو يقع فى مرض الموت عند ما يحس بدنو أجله — وهو يحدث بقدر لا يقل عن حرمان العصبات غير الأولاد ، فلا موضع لقول ابن حزم إنه لا يخشى على حق الورثة إذا كانوا أولاداً ، ويخشى على حقهم إن لم يكونوا أولاداً .

٥٤٦ — وابن حزم لا يكتفى بالاعتراضات التى أوردناها ، ورددناها ، بل يعترض أيضاً على مبدأ توقف التصرف على إجازة الورثة إن كان تبرعا فى مرض الموت ، ويرى فى ذلك مخالفة للأصول المقررة من أن كل مالك حر فيما يملك ، إذ الملكية ثابتة للمريض فى ماله ، فكيف يكون مالكا ، ولا يملك

التصرف ويقول فى ذلك: «ثم نسألهم عن مال المريض لمن هو ؟ أله أم للورثة ، فإن قالوا : بل له كما هو للصحيح . قلنا فلم تمنعونه ماله دون أن تمنعوا الصحيح ؛ وهذا ظلم ظاهر ، ولو قالوا : بل هو للورثة لقالوا الباطل ؛ لأن الوارث لو أخذ منه شيئاً لقضى عليه برده ، ولو كان ذلك ما حل للمريض أن يأكل منه هو ومن تلزمه نفقته من غير الورثة ، ولا ندرى من أين أطلقوا للمريض أن يأكل من ماله ماشاء ، ويلبس ما شاء ، وينفق على من ينتمى إليه من عبيد وإماء ، وإن أتى على جميع المال، ومنعوه من الصدقة بأكثر من الثلث !! إن هذا لعجب لا نظير له »[1].

٥٤٧ — هذا هو اعتراض ابن حزم ، وله مورد ؛ إذ كيف يكون الشخص مالكا ، ولا يملك التصرف ؛ إن ملكية التصرف أبرز ثمرات الملكية ، فكيف يكون مالكا ولا يملكها ؟ ولقد رد فقهاء الجمهور ذلك بردين :

(أحدهما) أن المريض إن تحقق أن المرض مرض الموت بأن يتوقع منه الموت ، ويموت بالفعل موتاً مقترناً به لا تكون له ملكية فى ماله — وقد صوروا ذلك بأن الموت قد كشف عن حقيقة ثابتة ، وهو أن المريض قد زالت ملكيته عن ثلثى ما يملك ؛ وإذا زالت، فإن الملكية فيهما تكون للورثة من حيث المعنى ، أى يجب أن تسلم لهم قيمة الثلثين ، هذه صورة الملكية عند بعض الفقهاء ، وبعض الفقهاء لم يصورها على أن الموت قد كشف هذه الملكية ، بل صوروها على أن الموت أثبت الملكية لهم ، ولكنه إذا أثبتها يثبتها مستندة إلى أول نزول الموت بالجسم ، وأول نزول الموت بالجسم نزول سببه ، وهو مرض الموت، إذ أن مرور الزمن الذى حل المرض فيه بالجسم تبتدىء تتخاذل فيه القوىء ، وتضعف شيئاً فشيئاً ، حتى يذهب آخر جزء من القوى الإنسانية، فيكون الموت كمثل الجراح الكثيرة يصاب بها الشخص ، فتضعفه شيئاً فشيئاً ، حتى يكون الجرح الذى يقترن بالوفاة ، وقد يكون أضعف الجراح ، ولكنه جاء بعد أن فعلت الجراح السابقة فعلها .

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٣٥٤

هذا هو الرد الأول لكلام ابن حزم ، وقد قال ذلك المتقدمون من فقهاء الحنفية .

أما الرد الثانى ، فهو ما قرره المتأخرون من فقهاء الحنفية وغيرهم من أن حق الورثة فى الثلثين هو حق خلافة ، وهو يقيد تبرعات المريض ليسلم لهم هذان الثلثان ، وإن حق الورثة متأخر عن حق المريض فى ماله ؛ ولذا يأكل منه ، ويأكل من يعوله منه ؛ لأن هذه حقوق فى المال سابقة على حقوقهم .

ولذا لا أثر لاعتراض ابن حزم بجواز أكل المريض من ماله ؛ لأن حق الورثة فى الثلثين ، متأخر ، عن حقه هو ، إنما الممنوع أن يأخذ ما قد صار لهم حق فيه فيتبرع به لغيرهم ، لأن حقهم قد صار متعلقاً بماله تعلق حق الدائن المرتهن بالعين المرهونة ، يمنع التبرع لتسلم قيمة العين ، ويؤدى الدين منها بيد أن حق الورثة فى الثلثين لا يعرف مقداره إلا بعد حاجات المريض حياً وميتاً بتكفينه وتقبيره .

٥٤٨ — هذه اعتراضات ابن حزم كلها وردودها ، بقى أن نذكر عماد الفقهاء فى تقييدهم تبرعات المريض وقد أشرنا إليها من قبل .

وإن هذه الأدلة (أولا) تعتمد على فتاوى الصحابة ، وتكاد تكون مجمعة على تقييد تبرعات المريض ، وقد أحصاها ابن حزم ولم يطعن فى اسنادها ، وليس فيها واحدة تؤيد نظره ، إلا ما تلمسه مما روى عن أبى موسى الأشعرى ، وقد بينا وجه الرد عليه .

ويعتمد الفقهاء (ثانياً) على المعنى الفقهى ، وهو حماية المواريث ، لأن الله تولى قسمتها ، فمن حاول التغيير فيها أو منع ذى الحق من حقه فقصده مردود عليه ، ولا يلتفت إلى إرادته بجوار قسمة الله العادلة .

ويعتمد الفقهاء (ثالثاً) على أحاديث وردت فى هذا الباب ، منها ما روى عن قتادة أن النبى ﷺ قال : « لا أعرفن أحداً يخل بحق الله تعالى ، حتى إذا حضره الموت أخذ يدغدغ ماله ههنا ، وههنا » ومنها ما روى عن أبى بكر الصديق أن النبى ﷺ قال : « إن الله قد تصدق عليكم بثلث أموالكم فى آخر أعماركم

رحمة بكم ، وزيادة لكم فى أعمالكم وحسناتكم ، فضعوه حيث شئتم » ومنها ما روى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال « جعلت لكم ثلث أموالكم زيادة فى أعمالكم » .

وقد رد ابن حزم هذه الأحاديث بأن الأول ، وهو حديث قتادة مرسل ، لأنه لم يذكر فيه الصحابى الذى روى عنه قتادة ، والحديثان الآخران فى اسنادهما بعض الضعفاء الذين لا يوثق برواياتهم .

وإن ابن حزم فى رده للأول قد خالف أصله، لأن المرسل عنده يقبل إذا تلقاه العلماء بالقبول وانعقد الإجماع على قبوله ، كحديث لا وصية لوارث، وإن حديث قتادة قد أجمع عليه الصحابة ، ولكن ابن حزم ينكر ذلك الإجماع ليستقيم منطق قوله .

والأحاديث الأخرى اشتهر معناها بين الصحابة ، وشهدت لها فتاويهم فكان مذهباً لضعفها إن كان .

٥٤٩ — هذه أدلة الفقهاء أشرنا إليها واعتراضات ابن حزم أوردناها ، والأساس فى الخلاف ليس هو قوة الأدلة أو ضعفها ، فإن ابن حزم استشهد بأحاديث وأخبار دون هذه قوة ، إنما موضع الخلاف هو فى مبدأ الاحتياط ، وحماية حق مقرر بالتقييد فى بعض الحقوق الذى هو شعبة من باب الذرائع فابن حزم يرفضه ولا يأخذ به ، ولا يأخذ بفتاوى الصحابة على أنها حجة يجب اتباعها ، فلا يعطى المريض أحكاماً لا يعطيها الصحيح ، وجمهور الفقهاء يأخذون بفتاوى الصحابة ، ويرونهم أجمعوا على تقييد تبرعات المريض مرض الموت ، وبعضهم يأخذ بمبدأ سد الذرائع .

هذا هو محور الخلاف بين فقه الجمهور وفقه الظاهرية فى هذه القضية .

طلاق المريض مرض الموت :

٥٥٠ — اعتبر ابن حزم طلاق المريض البائن كطلاق الصحيح فى أنه لا يوجب

الميراث ولو مات فى العدة ، فإن الطلاق عنده لايوجب ميراثاً فى العدة ، يستوى فى ذلك طلاق المريض وطلاق الصحيح ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« وطلاق المريض كطلاق الصحيح ولا فرق ، فإن كان طلاق المريض ثلاثاً ، أو آخر ثلاث ، أو قبل أن يطأها فمات أو ماتت بعد تمام العدة فلا ترثه فى شىء من ذلك كله ، ولا يرثها أصلا ، وكذلك طلاق الصحيح للمريضة، وطلاق المريض للمريضة ولا فرق »[١] .

هذا رأى ابن حزم وهو يتفق مع رأى الشافعى كما قررنا ، ويخالف رأى الأئمة الثلاثة رضى الله عنهم ،وقد شرحنا آراءهم فى صدر الكلام فى مرض الموت فأبو حنيفة يورثها إذا مات وهى فى العدة ، وابن حنبل يورثها . ولو انتهت العدة ما دامت لم تتزوج، ومالك يورثها ، ولو تزوجت ، بل يقول ابن حزم عنه يورثها ولو تزوجت عشرة أزواج .

٥٥١ — والأصل فى هذا هو فتاوى بعض الصحابة فى ذلك عند الحنفية ، وفتاوى أولئك الصحابة مع سد ذريعة الفرار من الميراث عند الحنابلة والمالكية، وإن أشهر من أفتى بذلك من الصحابة عثمان وعلى وزيد . ويروى أن عبدالرحمن ابن عوف طلق امرأته طلاقا بائناً فى مرض موته ، فحكم عثمان بميراثها ، وقد قيل له علمت أنه لم يطلقها ضراراً ولا فراراً من كتاب الله عز وجل ، فقال عثمان : « أردت أن تكون سنة يهاب بها الناس الفرار من كتاب الله عز وجل »[٢] .

ويروى أن رجلا من الأنصار اسمه حبان بن منقذ كان متزوجا من هند بنت ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب وقد مرض مرضاً يتوقع فيه موته ، وفى مرضه هذا قد طلق امرأة له من الأنصار ، فاستشار عثمان علياً وزيد بن ثابت ، فأشارا بأن ترثه إذا مات ، فشرك عثمان بين المرأتين ، وقال للهاشمية التى انتقص نصيبها

---

(١) المحلى ج ١٠ ص ٢١٨

(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٩

بسبب ميراث المطلقة معها : « هذا رأى ابن عمك ، هو أشار علينا ، يعنى على ابن أبى طالب .

فالأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد رأوا أن من يفر بالطلاق من الميراث يرد قصده ، فترث منه إذا مات، على تفصيل فى ذلك مبين فى موضعه من دراساتنا فى هذا المقام ، ولكن ابن حزم يخالفهم ، ويقول إنهم إذ يردون على من يفر من الميراث قصده ، يفرون هم من أحكام كتاب الله تعالى ، ويقول : « هذا حقا هو الفرار من كتاب الله عز وجل ، وإنه يؤيد كلامه بأنه فعل ما أبيح له ، وما دام قد فعل ما أبيح ، فلا وزر عليه ،ولم يقصد مقصداً يخالف به الشارع، أو يعاند أحكامه ، ويقول فى ذلك :

« صح أن المبتوتة فى المرض ، أو المطلقة فيه ، ولم يطأها لاميراث لها أصلا ، وكذلك المطلقة طلاقاً رجعياً فى المرض إذا لم يراجعها حتى مات فلا ميراث لها . وحتى لو أقر علانية أنه إنما فعل ذلك لئلا ترثه ولا حرج عليه فى ذلك ، لأنه فعل ما أبيح له من الطلاق الذى قطع الله تعالى به الموارثة بينهما ، وقطع به حكم الزوجية بينهما ، وكذلك إن طلق ، وهو موقوف للقتل فى حق أو باطل أو للرجم فى زنى ، ولا فرق ، لأنه لم يأت نص قط يفرق بين طلاق هؤلاء وطلاق غيرهم » ثم يقول فى فتاوى الصحابة بذلك : « ومن صح عنه أنه قضى بذلك من الصحابة رضى الله عنهم فمأجور بكل حال من خطأ أو صواب ، وإنما الشأن فيمن قلد بعض ما اجتهدوا فيه ، وخالفهم فى بعضه ، تحكما فى الدين بالهوى والباطل ، وبالله تعالى التوفيق (١) .

٥٥٢ — هذا نظر ابن حزم فى طلاق المريض مرض الموت كان فيه أيضا ظاهرياً لم يلتفت فيه إلى فتاوى الصحابة الذين ورثوا زوجته ، ولم يلتفت فيه إلى المعنى الذى يظن أن الطلاق كان من أجله ، وهو الفرار من الميراث ،

---

(١) المحلى ج ١٠ ص ٢٢٩

لأن ذلك من الرأى فى الدين، والرأى عنده ممنوع بكل طرائقه ، لأن ماهو منزل من السماء لا يكون بشرع العبد ورأيه ، ولأنه يرى أن الطلاق إما أن يكون مباحا للمريض ، فيقع منه ، وإذا وقع ترتبت عليه كل آثاره الشرعية ، ومنها عدم الميراث ، وإن لم يكن مباحا ، بل كان ممنوعاً لا يقع ، وقد أسند القول بعدم وقوعه إلى عثمان ، وأنه عند ما ورث مطلقة عبد الرحمن بن عوف ورثها لأنه لم يعتبر الطلاق ، ولكن فى تخريجه الأثر على ذلك الوجه كلام .

وفى الجملة هو يرى أن الطلاق يقع ولا ميراث .

٣ ـ فى الوصايا والتركات والمواريث

فى الوصايا :

٥٥٣ ـ للظاهرية آراء فى أحكام التركات عموماً من وصايا ، وحقوق متعلقة وتقسيم للتركة بين الورثة الشرعيين، ولا يمكن أن نشرح هذه الأبواب كلها فى فقههم ، لأن ذلك وحده يستغرق مجلداً ، ولكن نقبض منها بعض مسائل تكشف عن مناهجهم فى دراستها ، وتعرف الأحكام من نصوص هذه الأحكام ، فليس مقصدنا فى دراسة بعض الفروع الفقهية من الفقه الظاهرى أن نستوعب أبوابها دراسة ، وتفصيلا ، بل المقصد أن نأخذ نماذج وأمثلة تدل على مقدار استمساكهم فى فقههم بالظاهر ، وعلى صور لمناقشة ابن حزم لآراء المخالفين له ، وعرض آرائهم ومناهجهم، وعرض رأيه ومنهاجه .

وإنا نبتدىء بدراسة بعض فروع الوصية ، ونخص بالدراسة وجوب الوصية ؛ لأن القانون المصرى استمد من رأى ابن حزم مبدأ الوصية الواجبة ، فحق علينا أن ندرس الأصل الذى أخذ منه ابن حزم الحكم بوجوب بعض الوصايا .

٥٥٤ ـ ابن حزم يرى أن الوصية فرض لازم أخذا من قوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين » فإن النص فى ظاهره يدل على أن الوصية فرض لازم ، وليس ثمة ناسخ له ، والجمع بينها وبين آيات المواريث سهل ، لأنه لا معاندة بينهما . وفوق ذلك فقد وردت الآثار الصحاح التى تدل على أن الوصية فرض لا يسع مؤمناً أن يتركه ، فيقول فى ذلك: « الوصية فرض على كل من ترك مالا لما روينا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما حق امرىء مسلم له شىء يوصى به يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة » قال ابن عمر ما مرت على ليلة مذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك

« إلا ووصيتي مكتوبة » ويقرر أن هذا الرأى هو رأى أبي سليمان داود بن خلف شيخ الظاهرية ، وأن عليه كل الظاهريين ، ثم يذكر خلاف جمهور الفقهاء ، فيقول : « وقال قوم ليست فرضاً »[1] وقالوا إن رسول الله صلى الله عليه لم يوص ، وإن راوى الحديث وهو حاطب بن أبي بلتعة لم يوص . وإن الصحابة لم يقولوا إن الوصية واجبة إذا كان عنده خير أى مال كثير ، فنهى على من عنده سبعمائة درهم إلى تسعمائة عن الوصية ، ونهى ابن عبس من عنده ثمانمائة عن الوصية[2] » .

وإن أولئك الذين قالوا إنها ليست فرضاً دائماً فريقان : فريق قال إنها ليست فرضاً لا فى القليل ولا فى الكثير ، فإن الفرضية قد نسخت ، وفريق قال إنها فرض فى الكثير دون القليل ؛ وهناك فريق ثالث قال إنها فرض فى الوصية على الأقارب الضعفاء وغير الوارثين .

٥٥٥ — وابن حزم يرد قول الذين أنكروا الفرضية أو خصصوها بحال المال الكثير ، أو بأن تكون الفقراء من أقاربه غير الوارثين أو لهم من غير اشتراط وصف الفقر — بعموم الحديث ، فإنه أوجب الوصية بإطلاق ، ولم يوجد ما يقيدها بأن تكون فى مال كثير ، وعدم الوصية من راوى الحديث لا يدل على عدم الوجوب لأنه لم يكن له ما يوصى به ، وكون النبي ﷺ لم يوص عند وفاته ، فلأنه قد أوصى وصية عامة بكل ماله على أن يكون صدقة بمقتضى حكم عام ، وهو أن ما يتركه الأنبياء صدقة ؛ ولذا يقول ابن حزم فى ذلك : « وأما قولهم : إن الرسول ﷺ لم يوص ، فقد كانت تقدمت وصيته بجميع ما ترك بقوله الثابت يقيناً : « إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » ، وهذه وصية صحيحة بلا شك ، لأنه أوصى بصدقة فى كل ما يترك إذا مات »[3] .

---

(١) المصدر المذكور .

(٢) ابن حزم يضعف هذين الخبرين عن على وابن عباس .

(٣) المحلى ج ٩ ص ٣١٣

٥٥٦ — يرى ابن حزم كما قررنا أن الوصية فرض سواء أكان للشخص مال كثير، أم كان له مال قليل، وبأى مقدار كانت الوصية، بما قل أو بما جل، فإن عموم النص يدل على الوجوب فى القليل والكثير، وبما قل وكثر.

وقد بنى على هذه الفرضية، وعلى نصوص أخرى — أن من مات من غير أن يوصى، وجب أن يتصدق بما تيسر من المال، وهو وجوب حتمى ولابد منه؛ لأن فرض الوصية واجب الأداء، وهو يقول فى ذلك:

« من مات ولم يوص ففرض أن يتصدق عنه بما تيسر ولا بد؛ لأن فرض الوصية واجب كما أوردنا، فصح أنه قد وجب أن يخرج شىء من ماله بعد الموت، فإذ ذلك كذلك، فقد سقط ملكه عما وجب إخراجه من ماله، ولا حد فى ذلك إلا ما رآه الورثة أو الوصى مما لا إجحاف فيه على الورثة، وهو قول طائفة من السلف، وقد صح به أثر عن النبى ﷺ، عن عائشة أم المؤمنين أن رجلا قال للنبى ﷺ، إن أمى افتلتت نفسها، وإنها لو تكلمت تصدقت أفأتصدق عنها يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: نعم فتصدق عنها، فهذا إيجاب الصدقة عمن لم يوص، وأمره عليه السلام فرض »[1].

وإنه ليذكر بعد هذا أحاديث فى هذا المعنى، ويستنبط منها أنها تدل على الوجوب، ويقرر أن النبى ﷺ أعتق عن امرأة ماتت ولم توص — وليدة وتصدق عنها بما تحتاج[2].

٥٥٧ — وابن حزم إذ أخذ من ظاهر نص الحديث النبوى وجوب الوصية، يخص وصية من بين الوصايا بالوجوب، وهى وجوب الوصية للأقارب غير الوارثين إعمالا لقوله تعالى: « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ويقول فى ذلك:

---

(١) المصدر المذكور ص ٣١٤

(٢) المصدر المذكور ص

« وفرض على كل مسلم أن يوص لقرابته الذين يرثون ؛ إما لرق ، وإما لكفر ، وإما لأن هناك من يحجبهم عن الميراث ، أو لأنهم لا يرثون ، فيوصى لهم بما طابت به نفسه ، لاحد فى ذلك ، فإن لم يفعل أعطوا ولا بد مارآه الورثة أو الوصى ، فإن كان والده أو أحدهما على الكفر أو مملوكا ففرض عليه أيضاً أن يوصى لهما أو لأحدهما ، إن لم يكن الآخر كذلك ، فإن لم يفعل أعطى أو أعطيا من المال ولا بد »

ثم يقول بعد ذلك : « برهان ذلك قوله تعالى : « الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين ، فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم » فهذا فرض كما تسمع ، فخرج منه الوالدان والأقربون الوارثون ، وبقى من لا يرث منهم على هذا الفرض ، وإذ هو حق لهم واجب ، فقد وجب لهم من ماله جزء مفروض إخراجه لمن وجب له، إن ظلم هو ولم يأمر بإخراجه ، وإذا أوصى لمن أمر به ، فلم ينه عن الوصية لغيرهم، فقد أدى ماأمر به وله أن يوصى بعد ذلك بما أحب » .

وإنه يقرر بهذا أن الوصية للأقارب فرض لازم إن لم يكونوا وارثين ، وإن العماد فى ذلك هو هذه الآية الكريمة ، وإنه إن لم يفعل نفذ من ماله ما كان يجب عليه أداؤه ؛ لأنه ظلم وعصى ، فينفذ فى تركته العدل بعد وفاته ؛ ولأنه قد تعلق بماله حق هؤلاء ، فكان على ولى الأمر تنفيذه ، وتمكين صاحب الحق من حقه ، وإن تنفيذ ذلك القدر الواجب إن نفذه الموصى بأن أوصى بعد وفاته بشىء من ماله . لا يمنع من أن يوصى لغيرهم ممن يحب ، ولكن على أن يكون الكل فى دائرة الثلث لا يتجاوزه .

٥٥٨ — وإنه إذ يقرر ذلك الوجوب على الموصى، ويوجبه على القاضى إذا لم ينشىء الموصى وصية — يعتمد على الآية الكريمة ، ويعتبرها الحجة وحدها فى هذا المقام ، ولكنه يستأنس بأقوال السلف فى ذلك ، فيقرر أن الذى يقرره هو رأى

بعض السلف ؛ فيروى عن طاووس عن ابنه أنه قال : « من أوصى بقوم وسماهم وترك ذوى قرابته محتاجين انتزعت منهم ، وردت على ذوى قرابته ، فإن لم يكن أهله فقراء فلأهل الفقر من كانوا . . ويروى عن سالم بن يسار والعلاء بن زياد أنهما سئلا عن قول الله عز وجل : « إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » فدعوا المصحف فقرآ هذه الآية فقالا هى للقرابة [1].

ولا يكتفى ابن حزم بتقرير وجوب الوصية للأقارب غير الوارثين بأى عدد كان ،على ألا يقلوا عن ثلاثة ، بل يردمع ذلك على الأئمة الأربعة الذين لم يعتبروا الوصية للقرابة واجبة ، وهم يجعلون الآية منسوخة كلها للوارث وغير الوارث ؛ وأنها كانت قبل أن تنزل آية المواريث ؛ يرد ذلك كله ابن حزم بقوله :

« نحن لا نخالفهم فى أنه قبل نزولها (أى آية الوصية) كان للمرء أن يوصى لمن شاء ، فهذا الخبر موافق للحال المنسوخة المرتفعة بيقين لاشك فيه قطعا ، فحكم هذا الخبر منسوخ بلا شك ، والآية رافعة محكمة ناسخة له بلا شك ، ومن ادعى فى الناسخ أنه عاد منسوخا ، وفى المنسوخ أنه عاد ناسخا بغير نص ثابت وارد بذلك فقد قال الباطل ، وقفا ما لا علم له به ، وقال على الله تعالى ما لا يعلم ؛ وترك اليقين ، وحكم الظنون ، وهذا محرم بنص القرآن ، ونحن نقول إن الله تعالى قال « تبيانا لكل شىء » فنحن نقطع ، ونبت ، ونشهد أنه لا سبيل إلى نسخ ناسخ ، ورد حكم منسوخ دون بيان وارد لنا بذلك ، ولو جاز غير هذا لكنا من ديننا فى لبس ، ولا ندرى ما أمرنا الله تعالى به ، وما نهانا عنه حاشا لله من ذلك »[2] .

٥٥٩ — هذه بعض آراء ابن حزم فى الوصية ، ونكتفى بذكرها ، وخلاصتها أنه يقرر أصلين :

أولها : أن الوصية للقرابة غير الوراثة فرض ، وأنه يجب أن يحقق الموصى

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣١٥

(٢) الكتاب المذكور ص ٣١٦

ذلك ، بالقدر الذى يكون إجابة لتلك الفريضة الثابتة ، فإن عليه أن يوصى لأقاربه غير الوارثين بما يكون إجابة لقوله تعالى «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين» ولم يعين النص مقدار الوصية ولا مقدار الواجب ، فبقى القدر على العموم الذى ذكر فى الآية ، فأى قدر ملائم ، وفى أى أشخاص يتحقق فيهم معنى القرابة يؤدى الوجب .

الأصل الثانى — أن القائم على أمر المسلمين له أن ينفذ فى تركة المتوفى ماقصر فى القيام به ، فإن لم يوص وصية لازمة ، أو ترك الوصية للأقربين من غير الوارثين ، فإن ولى الأمر ينفذ ما قصر فيه ، لأن أولئك صار له حق فى ماله ، وولى الأمر هو الذى يعين ذلك الحق ، ويوصلهم إليه ، لأنه القائم على شئون المسلمين ، وعليه تنفيذ فرائض الله فى أموال الناس ، ودفع المظالم ، ومن المظالم ترك الوصية الواجبة المفروضة . فكان الإنصاف تنفيذها ، وإن لم يرد المتوفى تنفيذها .

٥٦٠ — على هذين الأصلين بُنى القانون المصرى فى وجوب الوصية لفرع الولد المتوفى فى حياة أحد أبويه ، وإذا كان المذهب الظاهرى لم يبين المقدار الواجب ، ولم يبين القرابة التى تجب الوصية لها ، فقد ترك ذلك التقدير لولى الأمر ، وقد رأى ولى الأمر فى مصر أن تكون الوصية بمقدار نصيب الولد المتوفى بشرط ألا يزيد على الثلث ، وأن تكون الوصية لفروع الولد المتوفى على النحو الذى بينته المواد ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ من القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ ، وهذا نصها :

المادة ٧٦ — إذا لم يوصى الميت لفرع ولده الذى توفى فى حياته أو مات معه ولو حكما بمثل ما كان يستحقه هذا الولد ميراثا فى تركته لو كان حيا عند موته وجبت للفرع فى التركة وصية بقدر هذا النصيب فى حدود الثلث ، بشرط أن يكون غير وارث ، وألا يكون الميت قد أعطاه بغير عوض من طريق تصرف

آخر قدر ما يجب له ، وإن كان ما أعطاه أقل منه وجبت له وصية بقدر ما يكمله . وتكون هذه الوصية لأهل الطبقة الأولى من أولاد البنات ، ولأولاد الأبناء من أولاد الظهور ، وإن نزلوا على أن يحجب كل أصل فرعه دون فرع غيره ، وأن يقسم نصيب كل أصل على فرعه ، وإن نزل قسمة الميراث ، كما لو كان أصله أو أصوله الذين يدلى بهم إلى الميت ماتوا بعده ، وكان موتهم كترتيب الطبقات .

المادة ٧٧ — إذا أوصى لمن وجبت له الوصية بأكثر من نصيبه كانت الزيادة وصية اختيارية ، وإن أوصى بأقل من نصيبه وجب له ما يكمله ، وإن أوصى لبعض من وجبت لهم الوصية دون البعض الآخر ، وجب لمن لم يوص له قدر نصيبه ، ويؤخذ نصيب من لم يوص له ، ويوفى نصيب من أوصى له بأقل مما وجب من باقى الثلث ، فإن ضاق عن ذلك فمنه ، ومما هو مشغول بالوصية الاختيارية .

المادة ٧٨ — الوصية الواجبة مقدمة على غيرها من الوصايا ، فإن لم يوص الميت لمن وجبت لهم الوصية ، وأوصى لغيرهم استحق كل من وجبت له الوصية قدر نصيبه من باقى ثلث التركة إن وفى ، وإلا فمنه ، ومما أوصى به لغيرهم .

المادة ٧٩ — فى جميع الأحوال المبينة فى المادتين السابقتين يقسم ما يبقى من الوصية الاختيارية بين مستحقيها بالمحاصة مع مراعاة أحكام الوصية الاختيارية .

وبالموازنة بين هذه المواد ، وما جاء فى المحلى فى وجوب الوصية نجد ما قرره ابن حزم يصلح أصلا لهذه الأحكام لأنه ترك الأمر للقاضى أو لولى الأمر فى مقدار ما يؤخذ من التركة بحكم الوصية ، ولمن يؤخذ .

وقد شرحنا هذا القانون فى غير هذا الموضع من كتاباتنا [1] .

---

(١) راجع شرح قانون الوصية للمؤلف .

حقوق الله فى التركات

٥٦١ — هذا جزء من أحكام التركات يتبين منه منهاج ابن حزم فى الأخذ بظواهر النصوص ، ونحن نعتقد أنه على حق فى هذا الجزء ، وإنا نذكره موازنين بينه وبين آراء الفقهاء الأربعة ، ونراه فى هذا يقارب الأكثرين منهم ، ولا يباعدهم .

إن ابن حزم يقدم على كل الحقوق المتعلقة بالتركة ديون الله تعالى من زكوات وحج ، وكفارات ، فهذه الحقوق مقدمة حتى عن ديون العباد ، بل حتى عن تجهيز الميت وتكفينه ، ويقول فى ذلك :

« أول ما يخرج من تركة الميت إن ترك شيئاً قل أو أكثر ديون الله تعالى ، إن كان عليه منها شيء ، كالحج والزكاة والكفارات ونحو ذلك ، ثم إن بقى شيء أخرج منه ديون الغرماء ، إن كان عليه دين ، فإن فضل شيء كفن منه الميت ، وإن لم يفضل منه شيء كان كفنه على من حضر من الغرماء أو غيرهم ، فإن فضل بعد الكفن شيء نفذت وصية الميت فى ثلث ما بقى ، ويكون للورثة ما بقى بعد الحصة »[١] .

ويتبين من هذا أن ديون الله مقدمة على ديون العباد ، وديون العباد أيا كانت مقدمة على حق الميت فى تكفينه وتجهيزه ، وبعد تجهيزه وتكفينه تجيء الوصايا النافذة ، ثم حق الوارثين .

ويقول ابن حزم فى تقديم الزكاة على كل دين متعلق بالتركة : « قد ذكرنا فى كتاب الزكاة من كتابنا هذا ، وفى كتاب الحج منه ، وفى كتاب التفليس منه ، أن كل من مات وقد فرط فى زكاة ، أو فى حج الإسلام أو عمرته ، أو فى نذر أو فى كفارة ظهار أو قتل ، أو يمين ، أو تعمد وطء فى نهار رمضان ، أو فى بعض الحج — فإن كل ذلك من رأس ماله ، لا شيء للغرماء ، حتى يقضى ديون الله تعالى

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٢٥٣

كلها ، ثم إن فضل شيء فللغرماء ، ثم الوصية ثم الميراث كما أمر الله عز وجل [١] ومعنى تنفيذ دين الحج أن يؤخذ من ماله نفقات شخص يحج عنه .

٥٦٢ — وإن حقوق الله تعالى ما دامت واجبة الأداء فهي سواء ، فلا تقدم الزكاة على الحج ، ولا يقدم الحج على الكفارات ، بل كلها سواء عند الأداء ، ومرتبتها جميعاً هى المرتبة الأولى .

وقد استدل ابن حزم على تقديم حقوق الله تعالى على ديون العباد ، بقوله تعالى عند تقسيم الفرائض بين أهلها : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » فهذه الآيات نصت على تقديم الديون على المواريث وقوله ﷺ : « اقضوا الله فهو أحق بالوفاء ، فدين الله أحق أن يقضى » فبالآية ثبت تقديم الديون كلها على المواريث ، وبالحديث ثبت تقديم دين الله تعالى على سائر الديون .

ولا يكتفى ابن حزم بهذا الاستدلال ، بل يستأنس أيضاً بفتاوى الصحابة والتابعين ، فيذكر عن الحسن البصرى وطاووس أنهما قالا إن حجة الإسلام وزكاة المال بمنزلة الدين ، ويروى قول ابن شهاب الزهرى من الدين إن الزكاة تؤخذ من رأس مال الميت ، وكل شيء واجب فهو من جميع المال ، وقول أبى هريرة من الصحابة إن الحج والنذر يقضيان عن الميت .

وإن ابن حزم يقول ذلك القول ، ولا يفرق بين أن يوصى بأدائها ليستوفى أو لم يوص ، لأنها حقوق متعينة فى المال ، فهى حقوق الفقراء فى هذا المال يجب أداؤها منه مادام التقصير قد وجد ، فلا تحتاج إلى وصية لأدائها ، وإنها تقدم على ديون العباد ، لأن النص النبوى يقول دين الله أحق بالوفاء ، والتعبير بأفعل التفضيل فى أحق يوجب هذه الأولوية ، ولكن يجب بلا شك أن تعلم هذه الواجبات ليمكن أداؤها ، فإنه لا يمكن أداء من غير علم ، فيجب العلم بالكفارات والنذور ، وهى العبادات التى أوجبها على نفسه .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٣٨

٥٦٤ — هذا رأى ابن حزم ، ويقاربه فى نظره الشافعية والحنابلة ، ويناقضه الحنفية ، وبينهما المالكية .

فالحنفية يرون أن الديون التى تتعلق بالتركة ويتقدم أداؤها على الوصايا . والمواريث هى الديون الثابتة للعباد أى التى لها مطالب معين من العباد — أما ديون الله سبحانه وتعالى التى ثبتت حقا للفقراء ، وليس مالها معيناً كزكاة الزرع ، وليس لها مطالب معين من الناس كالكفارات والنذور فإنها لا تثبت ديناً يتعلق بالتركة بعد الوفاة ، ويقدم على الوصايا والمواريث ، ولا تؤدى هـــذه الديون من التركة إلا إذا أوصى بأدائها ، وتكون فى هذه الحال فى مرتبة الوصايا ، أى بعد سداد الديون ، وقبل الميراث ، ولا تنفذ فى أكثر من الثلث إلا بإجازة الورثة ، فهى تأخذ حكم الوصايا من كل الوجوه ، ولا تكون واجبة الأداء ، بعد الوفاة إلا على هذا الوجه ، وإن كان يجب على من لزمه حق من حقوق الله الوصية به ، ولكنه وجوب دينى بين العبد وربه ، ولا ينفذ بأحكام القضاء ، إن لم تكن منه وصية بها .

هذا نظر الحنفية ، وهم بهذا على طرفى نقيض مع ابن حزم ، ولذلك يقرر أن قولهم مطرد مع أقيستهم فهو خطأ مطرد ، فيقول فى أقوال المخالفين له من الفقهاء ، ومن بينهم الحنفية : « فى هذه الأقوال عبرة لمن اعتبر ، وآية لمن تدبر . أما قول أبى حنيفة فهو أطرد لخطئه ، وأقلها تناقضاً »[1] .

٥٦٥ — وإن أبا حنيفة بهذا القول يخالف جمهور الفقهاء ، فقد اتفق الأئمة الثلاثة على أن ديون الله تعالى تكون واجبة متعلقة بالتركة ، ويتقدم الوفاء بها على الوصايا والمواريث ، وإن أوصى بأدائها لا تكون مقيدة بالثلث لا تعدوه ، ولا تنازعها غيرها من الوصايا ، لأنها مقدمة على أصل الوصايا والمواريث ، فالوصية بها كالوصية بأداء دين ثابت لا يكون الوجوب فيه بالوصية ، بل يكون الوجوب بغيرها ، ولكن كانت الوصية لتأكيد الأداء ، وللإعلام بالوجوب ، كمن

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٣٩

يقر بان عليه دينا للعباد ، ويوصى بأدائه . بخلاف المذهب الحنفى فى ذلك فإن وجوب أداء ديون العباد من التركة لايثبت إلا بالوصية ، فالوصية بها منشئة للحق فى التركة لا معلنة به ، ولذلك لا يثبت الوجوب فى هذا المذهب إلا بعد أداء الديون .

ومع أن الأئمة الثلاثة مالكا والشافعى وأحمد قد اتفقوا على أن ديون الله واجبة الأداء فى التركة ، وأنها تتعلق بالتركة قبل الوصايا والمواريث ، وأنها تقدم عليها ، مع هذا قد اختلف مالك عنهم فى أمرين :

(أولهما) فى أن هذا الديون لا توفى إلا إذا أشهد الميت بأنه لم يؤدها .

(وثانيهما) عند الوفاء بها تكون متأخرة عن ديون العباد .

٥٦٦ — فمالك رضى الله عنه يرى أن هذه الديون لا توفى إلا إذا أشهد المتوفى على نفسه أنه لم يؤد هذه الواجبات الدينية ، وهذا الإشهاد للإعلام لا للوصية ، وإذا وجبت هذه الديون لا يوفى بها إلا إذا أديت ديون العباد ، والأساس لهذا الرأى هو القاعدة المقررة عند جمهور الفقهاء ، وهو أن الحق الذى له مطالب من العباد أولى بالأداء ، فالله عفو كريم ، وفوق ذلك إن حقوق العباد قد اجتمع فيها أمران حق العبد ، وأمر الله تعالى بالوفاء به ، فهى ليست حقوقاً مجردة عن الحث الدينى اللازم الذى يأثم مخالفه ، بل هى قد التقى فيها أمر الله ، وحق العبد ، بخلاف حقوق الله تعالى ، فهى أمر الله فقط .

٥٦٧ — هذا مذهب الامام مالك أما مذهب الشافعية فقد قالوا فى تقريره إن ديون الزكاة إن كان نصابها قائماً لم يهلك ، ولم يستهلك قبل وفاته ، أى أن المال الذى وجبت فيه الذكاة مازال قائما بحاله ، فإن الزكاة تكون مقدمة فى الأداء منه على أى حق سواها ، وذلك لأن الزكاة بعضه ، وما كانت ملكية المتوفى له كله ، إذا فيها جزء شائع ، هو حق للسائل والمحروم ، وليس للمتوفى منه إلا باقى هذا المال بعد حق الفقراء فيه ، فالزكاة تعلقت به بأقوى مما تعلق به حق المرتهن فى العين المرهونة .

وإن كان المال الذى وجبت فيه الزكاة غير قائم ، بأن استهلك أو هلك ، فإن الدين ينتقل إلى ذمة من وجب عليه الحق ، ويكون كالكفارات والنذور ، وفى المذهب الشافعى وجهان فى هذا :

(الوجه الأول) أن يكون مؤخراً عن سائر الديون التى لها مطالب من العباد كقول المالكية السابق ، لأن مطالبة آحاد العباد تجعل لحقهم قوة ليست فى ديون الله تعالى التى تعلقت بالذمة لا بالأشياء .

(والوجه الثانى) أنهما يكونان سواء ، لأنه إن كان دين العبد قويا بحق المطالبة التى يلزم بها القضاء فقد قوى حق الله بأمرين :

(أحدهما) ما أثر عن النبى ﷺ من أنه قال : « دين الله تعالى أحق بالقضاء ، فإنه يصرح بأن دين الله تعالى أحق بالوفاء .

(وثانيهما) أن هذه الديون ، وإن كان المطالب بها هو الله سبحانه وتعالى هى حق الفقير والمسكين ، فهى أيضا من حقوق العباد ، وقد قدسها الله سبحانه وتعالى ، فتولى سبحانه المطالبة بها .

وإذا كان حق الله تعالى قد قوى بهذين الأمرين ، فإنه يكون فى قوة حقوق العباد ، ولا يقدم أحدهما على الآخر .

٥٦٨ — ومذهب الحنابلة أن حقوق الله تعالى تكون فى التركة كديون الناس المرسلة التى لا تتعلق بأعيان المال إلا إذا كان الذى تعلقت به مازال قائما ، فإن ضاق المال عنها كان لكل دين حصة بمقدار نسبته إلى الديون الأخرى ؛ لأن الديون التى تقدم على غيرها عند الحنابلة هى الديون المتعلقة بأعيان المال ، فإن كانت الديون المتعلقة بحقوق الله تعالى مرسلة فهى كسائر الديون .

والمفهوم من هذا كما أشرنا أن هذه الديون إن كان الأموال التى وجبت فيها مازالت قائمة فإنها متعلقة بها فلا تكون مرسلة ، ولا تكون كديون العباد المرسلة ، بل تكون كالديون المتعلقة بأعيان التركة ؛ لأنها جزء من مال قائم ، بل هى أقوى من الديون المتعلقة بالتركة ، لأنها جزء من التركه فعلا .

٥٦٩ — هذه آراء الأئمة ، ونرى أن ابن حزم خالفهم جميعاً ؛ فهو يقدم حقوق الله سبحانه وتعالى على ديون العباد غير مفرق بين حق قائم بمال قائم إلى وقت الوفاة ، وحق قد هلك ،أو استهلك ماقام به ، وانتقل الوجوب من التعلق بالشيء إلى التعلق بالذمة المجردة ، فيبدأ فى كل الأحوال بأداء ما فرط الميت فيه، من زكوات وكفارات ونذر وحج فإن كان المال لا يكفى لكل هذا أدى من كل بحصته من التركة ، وأساس هذا كله صريح الخبر : « دين الله أحق بالقضاء » من غير تخريج له ، بل يجب الأخذ بظاهره .

٥٧٠ — وابن حزم إذ يخالف أقوال الأئمة الأربعة جميعاً يأخذ فى نقد أقوالهم ، وخصوصاً أبا حنيفة ومالك ، أما الشافعى فإنه يقرب منه ؛ ونقده لأبى حنيفة أخف من نقده لمالك ، لأنه يرى أن أبا حنيفة يسير على قياس مطرد ، وإن كان خطأ ، ويقول فى رأى مالك رضى الله عنه : « وأما قول مالك فأخبثها تناقضاً وأوحشها ، وأشدها فساداً ؛ لأنه قدم بعض الفرائض على بعض ، فقدم بعض التطوع [1] على بعض الفرائض بلا برهان ، وصار كله لا متعلق له بشيء من وجوه الأدلة أصلا ، مع أنه قول لا يعرف عن أحد من خلق الله تعالى قبله ، نعنى ذلك الترتيب » . وإنا نستغفر الله تعالى لنا وله على نقده لقول مالك بهذه اللغة ، ونقلنا لها ؛ ونقول إن مالكا يسير على طريقته من تعليل الأحكام ، وفهم معناها ومغزاها العام والخاص ؛ فإن الرجل إذا أوصى بعتق عبد من ماله ، ثم مات صار ذلك العبد حراً ، لايدخل فى التركة بحال من الأحوال ، وذلك لأن الشارع الإسلامى يتشوف للحرية ، ولا يضع القيود أمامها ؛ فإذا كان مالك قد قدم ذلك العتق ، وهو تطوع وليس بفرض على الزكاة فقد استمد ذلك من لب الإسلام ومعناه ، وليس قوله غريباً عن الإسلام مستوحشاً عن الأحكام الفقهية .

---

(١) فإنه يقرر أن الوصية بالعتق تقدم على الزكوات .

٥٧١ — وابن حزم بعد أن يسوق قوله وأقوال الجمهور يورد اعتراضاً على قوله ويرده ، وذلك الاعتراض أنه لو شاء آخر أن يحرم ورثته من ميراثه لاستطاع بمذهبكم أن يحرمه بأن يدعى تقصيرات فى تكليفات دينية مالية ، من زكوات وكفارات وحج ، وينذر ما يشاء ، ويكون واجب الوفاء ، وبذلك يستطيع أن يحرم ورثته ، بل يستطيع أن يمنع سداد ديونه ، ويقول ابن حزم فى توجيه الاعتراض ما نصه : « فإن قال قائل : لو كان قولكم لما شاء أحد أن يحرم ورثته ماله إلا قدر على ذلك بأن يضيع فروضه ، ثم يوصى بها عند موته ؟ قلنا له : إن تعمد ذلك فعليه إثمه ، ولا تسقط عنه معصية حقوق الله تعالى ، إذ لم يأمر الله تعالى بإسقاط حقوقه من آجل ما ذكرتم ، ثم نقول لهم : هلا احتججتم على أنفسكم بهذا الاحتجاج نفسه ، إذ قلتم إن ديون الناس من رأس المال ، فنقول لكم لو كان هذا لما شاء أحد أن يحرم ورثته إلا أقر فى صحته لمن شاء بما يستوعب ماله ثم يظهر ذلك بعد موته ، ولا فرق ، ويقال لكم أيضاً : لو كان قولكم لما شاء أحد أن يبطل حقوق الله تعالى ، وحقوق أهل الصدقات ، إلا قدر على ذلك ، ثم إن اعتراضهم بذلك المذكور فى غاية الفساد ، لأنه إبطال لأوامر الله تعالى وفرائضه »(١) .

٥٧٢ — هذا هو الإيراد الذى أورده ابن حزم ، وهو يرده :

(أولا) بأن من يفعل ذلك يعصى الله تعالى وعليه اثمه، وإن ذلك العصيان لا يبرر إهمال أوامر الله تعالى وأوامر نبيه التى تقرر أن دين الله تعالى أحق أن يقضى .

ويرده (ثانيا) بأننا لو لم نأخذ ذلك المبدأ لاضعنا حقوق أهل الصدقات ، وحرمناهم منها ، فإن كان تقديم الديون يؤدى فى القليل إلى حرمان بعض الورثة ، فإن عدم تقديم ديون الله على غيرها يؤدى دائماً إلى ضياع حقوق أصحاب

---

(١) المحلى ٩ ج ص ٣٤٠

الصدقات وما حق أولى من حق بالرعاية إلا بنص من الشارع ، وقد نص الشارع على أن حق الله أولى بالرعاية .

هذان جوابان سليمان فى جملتهما ، ولكنه يفرض أن المتوفى كان قد أهمل فى أداء واجباته الدينية . ويجيب بما أجاب ، ولكن يجب أن يفرض فرضا آخر ، وهو أن يدعى أنه لم يؤد واجباته الدينية نكاية بالدائنين ؛ ليمنعهم من أن يصلوا إلى ديونهم ، أو نكاية للورثة ، ومنعا لهم من أن يسلم حقهم فى الثلثين ، فإنه على هذا الفرض لا يمكن أن يكون الجوابان السابقان صالحين ، لأنه لا إثم فى إهمال الواجبات الدينية ، إنما الإثم فى العمل على ضياع الحقوق الدنيوية للعباد ، ثم إن دين الله قد سبق الوفاء به ، فلا مفاضلة بين حق الله وحق العبد ؛ لأن حق الله قد أدى ، وحق العبد هو المنفرد الذى أهمل .

وإن الجواب عن هذا الفرض بمقتضى منطق ابن حزم وطريقته أن هذا من قبيل سد الذرائع ، وذلك ما لم يأخذ به ، فإما نص ، وإما إجماع يبنى على النص .

هذا نظر ابن حزم فى تقديم حقوق الله على كل ما يتعلق بالتركة من حقوق الدائنين ، وأصحاب الوصايا والوارثين .

فى توزيع التركة بين الورثة

٥٧٣ — من المعروف المقرر بين العلماء أن الخلاف بين الفقهاء فى الميراث جزئى ، بين أهل السنة ، ولم يخالف فيه خلافا جوهريا إلا الشيعة الإمامية من حيث إنهم لا يورثون جهة الأخوة ولا جهة العمومة مع الفروع مطلقا ، ولو كان الفروع من ذوى الأرحام .

ولقد وجدنا ابن حزم خالف المذاهب الأربعة فى عدة مسائل جوهرية فى المواريث ، وفى بعض المسائل اختار من أقوال الأربعة ما لا قياس فيه ، وما يكون هو ظاهر النصوص ، فهو لم يورث ذوى الأرحام ، واتفق فى ذلك مع المالكية

والشافعية ، فأولئك لم يورث المتقدمون منهم ذوى الأرحام ؛ ولكن المتأخرين في القرن الرابع الهجرى اضطروا لتوريثهم لفساد بيت المال ، وأخذوا بمذهب الامامين أبى حنيفة وأحمد فى توريثهم ، واختاروا طريقة أحمد فى التوريث .

وكذلك لم ير ابن حزم الرد ، كما قرر الشافعى ؛ لأن الشافعى رأى فيه زيادة على النص ؛ إذ أن القرآن الكريم أعطى البنت النصف فقط ، فلو أخذت بالرد النصف لكان زيادة على ما جاء به النص ، وابن حزم اختار ذلك الرأى لأنه المتفق مع النص ، فلا يقرر حكما لا يأتى به النص الصريح .

وابن حزم يوافق أبا حنيفة فى حجب الجد الإخوة أو الأخوات ، لأنه يعتبر الجد الصحيح أبا عند فقد الأب .

٥٧٤ — هذه أقوال لابن حزم تلاقى فيها مع بعض الأئمة الأربعة ؛ وفى الأكثر هم متفقون ، ولكن له آراء أخرى فى مواضع مختلفة خالف بها الأئمة الأربعة ، ولنختر من هذه المواضع أربعة يبين فيها خلافه ، وعماد هذا الخلاف ، متحرين الإيجاز غير المخل ، ومجتنبين الإطناب ما أمكن ، وهذه المواضع هى المسألة الغراوية ، وميراث الجدة ، والعول ، ووجوب إعطاء ذوى القرابة واليتامى عند القسمة ، بحيث يعطى كل وارث من نصيبه ما تطيب به نفسه .

الفراوية :

٥٧٥ — اتفق الأئمة الأربعة على أنه إذا كان الورثة أحد الزوجين والأب والأم ، ولم يكن عدد من الإخوة أو الأخوات ولا يوجد فرع وارث ، فإن أحد الزوجين يأخذ فرضه ، والأم تأخذ ثلث الباقى بعد فرض أحد الزوجين والأب يأخذ الباقى ، وقد اعتمدوا فى ذلك على ثلاثة أمور :

(أولها) فتاوى بعض الصحابة .

(وثانيها) أنه لو أخذت الأم ثلث الكل فإنها تأخذ أكثر من الأب فى حال الزوج ، إذ الأب فى هذه الحال سيأخذ الباقى ، والزوج يأخذ النصف ، والأم الثلث

فيكون نصيب الأب نصف نصيب الأم ، ولم يعهد فى أحكام الميراث أن يكون الرجل والمرأة فى طبقة واحدة من الميراث ، والأنثى تكون ضعف الرجل .

(وثالثها) أن الله سبحانه وتعالى يقول : « فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث » فهذا النص حد نصيب المرأة بالنسبة للرجل ، إذ جعل لها ثلث التركة وللأب الثلثين ، وذلك الحد يوجب أن تكون هى على النصف منه حيث لا يكون للمتوفى ولد ، ولا يكون عدد من الإخوة أو الأخوات .

وتسمى هذه المسألة الغراوية لشهرتها .

٥٧٦ — هذا ما قرره الأئمة الأربعة ، ولكن ابن حزم يستمسك بالظاهر فيعطى الأم ثلث الكل ، ولو أدى الأمر إلى أن تكون ضعف الأب فى الميراث ، لأنه ينظر إلى النصوص ، ولا يتجه إلى عللها ، ولذا يقول : « فإن كان الميت ترك زوجه وأبوين ، أو ماتت امرأة وتركت زوجا وأبوين ، فللزوج النصف ، وللزوجة الربع ، وللأم الثلث من رأس المال كاملا ، وللأب من ابنته الثلث ، ومن ابنه الثلث وربع الثلث » (١) أى الباقى وهو $\frac{٥}{١٢}$.

وهذا الرأى قد قاله ابن عباس، وعلى بن أبى طالب ، ومعاذ بن جبل فى روايات عنهم ، ويحتج ابن حزم بقوله تعالى : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » وإن ظاهر النص أنها لا تأخذ إلا الثلث ، ويعتبر ذلك النص حجة له ، وليس حجة للأربعة ، ويرد ما قرروه من أن ذلك يؤدى إلى أن تأخذ الأم ضعف الأب ، بأنه لا وجه لاستنكار هذا ، ويقول فى ذلك : « لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ ، ولا نكرة فى تفضيل الأم على الأب ، فقد صح عن رسول الله ﷺ أن رجلا سأله ، فقال «يا رسول الله من أحق بحسن صحبتى؟ فقال له رسول الله ﷺ أمك ، قال ثم من يا رسول الله ؟ قال أمك، قال ثم من يا رسول الله ؟ قال أمك ، قال ثم من يا رسول الله ؟ قال أبوك » ففضل عليه الصلاة والسلام الأم على الأب فى حسن

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٢٦٠

الصحبة ، وقد سوى الله تعالى بين الأب والأم بإجماعنا وإجماعهم فى الميراث إذا كان للميت ولد « فلأبويه لكل واحد منهما السدس » فمن أين يمنعون تفضيلها عليه إذا أوجب ذلك نص »[١] .

ميراث الجدة :

٥٧٧ — اتفق الفقهاء على أن الجدة الصحيحة لا تأخذ أكثر من السدس ، تشترك فيه الأكثر من واحدة ، وتنفرد به الواحدة ، واعتمدوا فى ذلك على حديث المغيرة بن شعبة الذى أعطاها السدس ، وعلى فتوى عمر رضى الله عنه وكثيرين من الصحابة بأن الأكثر من واحدة يشتركن فى السدس .

هذا نظر الفقهاء الأربعة ، قد اتفقوا عليه ، ولكن ابن حزم يخالفهم ، ويعتبر الجدة أما إذا لم تكن هناك أم ، وعلى ذلك يورثها كما يورث الأم عند فقدها ، فيعطيها السدس عند وجود فرع وارث أو جمع من الإخوة ، ويعطيها ثلث التركة كلها ، إن لم يكن ثمة فرع وارث ، ولا جمع من الإخوة أو الأخوات ، ويقول فى ذلك :

« والجدة ترث الثلث إذا لم يكن للميت أم حيث ترث الأم الثلث ، وترث السدس حيث ترث الأم السدس ، إذا لم يكن للميت أم ، وترث الجدة وابنها أبو الميت حى ، كما ترث لو لم يكن حياً ، وكل جدة ترث إذا لم يكن هناك أم أو جدة أقرب منها ، فإن استوين فى الدرجة اشتركن فى الميراث المذكور »[٢] .

ونرى من هذا أن ابن حزم لا يورث الجدة عندفقد الأم فقط ، بل يعتبرها كالأم تماماً ، حتى إن الأب لا يحجبها ولو كانت تدلى به ، فلو كان للمتوفى أب وأم أب وزوج ، فإن الزوجة تأخذ النصف ، وأم الأب تأخذ ثلث الكل ، والأب يأخذ الباقى وهو السدس ، أى أنه يأخذ نصف ما تأخذه أمه ، ولو كانت لا تدلى

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٢٦١

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٧٢

إلى المتوفى أو المتوفاة إلا به ، فإن ابن حزم إزاء استمساكه بالنصوص فى زعمه لا يسير دائماً وراء تلك القاعدة من أدلى إلى الميت بوارث يحجب عند وجود ذلك الوارث ولا يحجب الجدات إلا الأم ، وذلك لأنه يعتبر النصوص الواردة فى ميراث الأم تطبق تماماً على الجدات ؛ ويسوق الدليل على ذلك فيقول : برهان ذلك قول الله تعالى : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » وقال تعالى : « كما أخرج أبويكم من الجنة » فجعل آدم وامرأته عليهما السلام أبوينا ، فهذا نص القرآن ، وقد جسر قوم على الكذب ههنا ، فادعوا الإجماع على أن ليس للجدة إلا السدس ، وهذا من تلك الجسرات » . ثم يروى عن ابن عباس أنه قال الجدة بمنزلة الأم إن لم تكن أم [1] .

العـــول :

٥٧٨ — العول معناه فى لغة علماء الفرائض زيادة عدد السهام عن أصل المسألة بأن يكون أصحاب الفروض قد استحقوا عدة أنصبة ، ومجموعها يزيد عن الواحد الصحيح ، ولنضرب لذلك مثلا ، إذا توفيت امرأة عن زوج وأخت شقيقة وأم ، فإن الزوج بمقتضى نص القرآن يأخذ النصف ، والأخت الشقيقة بمقتضى النص أيضاً تأخذ النصف ، والأم بمقتضى النص أيضاً تأخذ ثلث التركة ، ولا شك أن مجموع $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} + \frac{1}{3}$ أكثر من الواحد الصحيح ، فإذا كان أصل المسألة ، وهو أصغر عدد يقبل القسمة على مقام كل كسر من هذه الكسور هو ٦ فإن الزوج يأخذ ٣ والأخت مثلها ، والأم اثنين ، فيكون المجموع ٨ فزيادة هذه السهام عن أصل المسألة تسمى عولا . وقد قرر الأئمة الأربعة أنه فى هذه الحال لا يأخذ كل ذى فرض نصيبه كاملا ، بل ينقص منه بمقدار هذه الزيادة ، ولكى يكون النقص بنسب تتفق مع الأنصبة تماما سار أولئك الأئمة على طريقة العول هذه ، فيستخرج أصل المسألة ، وهو ستة فى المسألة السابقة ، وقد عالت إلى ثمانية ، وعندئذ تقسم

(١) الكتاب المذكور .

التركة على ثمانية بدل أن تقسم على ستة ، فإذا كانت التركة اثنين وسبعين فداناً ، فإنها تقسم على ثمانية ، بدل أن تقسم على ستة ، فيخص الزوج على ذلك ٣ × ٩ = ٢٧ ، والأم ٢ × ٩ = ١٨ ، والأخت ٣ × ٩ = ٢٧ ونرى بذلك أنه نقص من نصيب كل وارث بمقدار نسبة الزيادة ، ولا شطط ولا بخس لأحد .

٥٧٩ — هذا هو رأى الفقهاء الأربعة عند زيادة الأسهم على أصل المسألة أى تكون الكسور الدالة على أنصبة أصحاب الفروض أكثر من الواحد الصحيح ؛ وأساس هذا الرأى هو فتاوى الصحابة من جهة ، ولأنه لا وجه لتفضيل صاحب فرض على صاحب فرض آخر ، إذاً لا دليل على المفاضلة ، لا من النصوص ولا من القياس ، وكل مفاضلة بينهم نقص للحق بغير دليل ، فكان العدل أن ينقص كل صاحب فرض بمقدار ما زاد من السهام .

ولكن ابن حزم ينكر العول ، ويقرر أنه لا أصل له ، فماذا يقول ؟ يقول : «لا عول فى شىء من مواريث الفرائض ... عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس: لا تعول فريضة . . . وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال أترون الذى أحصى رمل عالج عدداً جعل فى مال نصفا ونصفا ، وثلثاً ، إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع » أى أن الواحد الصحيح لا يمكن أن يكون نصفين وثلثاً ، إنما الواحد الصحيح نصفان أو ثلاثة أثلاث أو أربعة أرباع ، ولا يمكن أن يكون قط نصفين وثلثين ، ويرى ابن عباس رضى الله عنه من ذلك إلى أن الله سبحانه وتعالى الذى قسم الفرائض يعلم أن الواحد لا يكون أكثر من نصفين ، ولا يكون أكثر من ثلاثة أثلاث ، ولا أربعة أرباع ، فإذا شرع الفرائض ، فعند جمعها لا يمكن أن يكون أصحاب الفرائض ثلاثة — وعلى ذلك يسقط ابن عباس بعض أصحاب الفروض ، أو يهبط بنصيبهم لكيلا يزيد عن الواحد الصحيح .

٥٨٠ — إذن يأخذ ابن حزم برأى ابن عباس هذا ، ورأى ابن عباس يقوم على أمرين :

أحدهما : أن بعض الفرائض أقوى من بعض ، وذلك لأن بعض الفرائض لا يقبل السقوط قط ، وبعض الفرائض يقبل السقوط ، ولا شك أن الفرائض التى لا تقبل السقوط أقوى من الفرائض التى تقبله ، إذ أن هـــذه ما ثبتت إلا لقوتها ، وعلى ذلك ينهار الأساس الذى قام عليه العول ، إذ العول مبنى على أن الفرائض فى قوة واحدة ، ولا يدرى أيها ينقص وأيها يبقى .

ثانيهما : أنه تقاس حال زيادة الفرائض على حال التعصيب، ففى حال التعصيب بالغير تأخذ صاحبة الفرض أقل مما كانت ، لو لم يكن معها من يعصبها ، وفى المسائل التى تتعارض فيها الفرائض لو زدنا على بعض أصحاب الفروض من يكون عصبة به لا يكون تنازع ، ففى حال ما يكون أم وزوج وأخت شقيقة لو أضفنا إلى المسألة أخاً شقيقاً ما كان تنازع للفرائض ؛ لأن الأم ستأخذ السدس ، والزوج سيأخذ النصف ، والأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق الباقى . وبالاستقراء تجد فى كل مسألة فيها زيادة الفروض عن التركة صاحب فرض كان يمكن أن يعصب بالغير ، وعلى ذلك تفرض حالها كما لو وجد الذكر ، ليأخذ صاحب الفرض الذى كان يمكن أن يعصب الباقى عند تزاحم الفرائض ، إن بقى له شىء ، فإن لم يبق له شىء لا يأخذ شيئاً .

٥٨١ — فابن عباس يهبط بنصيب كل صاحب فرض كان يمكن أن يكون عصبة فيفرضه كأنه عصبة ، ويأخذ البـاقى عند تزاحم الفرائض ، ولقد وضح ابن عباس رأيه فقد سأله زفر بن أوس قائلا : « يا ابن عباس من أول من أعال الفرائض ، فقال عمر بن الخطاب ، لمـا التقت عنده الفرائض ، ودافع بعضها بعضاً ، وكان امرأ ورعاً ، فقال والله ما أدرى أيكم قدم الله عز وجل ، ولا أيكم أخر ، فما أجد شيئاً هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص ، فأدخل على كل ذى حق ما دخل عليه من العول . قال ابن عباس : وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ماعالت فريضة ، فقال زفر ، وأيها يا ابن عباس قدم الله عز وجل؟

قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة ، فهذا ماقدم ،وأما ماأخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقى ، فذلك الذى أخر»[1]

ونرى من هذا أن ابن عباس إذا تزاحمت الفرائض ، ووجد فى أصحابها من كان يمكن عصبة بالغير ، فإنه يهبط به ،فيأخذ الباقى بفرض أنه وجد من يعصبه ، ولقد زكى ذلك الرأى ابن شهاب الزهرى فقال : « لولا أنه تقدم ابن عباس إمام عدل ، فأمضى أمره وكان امرأ ورعا ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم».

٥٨٢ — اختار ابن حزم رأى ابن عباس رضى الله عنهما فى هذه القضية ، فعلى أى شىء اعتمد ، أعلى نص ؟ أم على إجماع ؟ إن ابن حزم رضى الله عنه لا يرى دليلا إلا النص ، ولا يرى قول الصحابى وحده حجة ، فكيف إذا كان ذلك الصحابى يخالف عمر الإمام الورع ؟ لقد قال بلغته هو وجوه ترجيحه لقول ابن عبـاس مانصه :

« ولا يشك ذو مسكة من العقل فى أن الله تعـالى لم يرد قط إعطاء فرائض لا يسعها المـال ، ووجدنا ثلاث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عبـاس (إحداها) التى ذكر من تقديم من لم يحُطـَّه تعالى قط عن فرض مسمى على من حطه عن الفرض المسمى إلى ألا يكون له إلا ما بقى .

(والثانية) أنه بضرورة العقل عرفنا تقديم من أوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا يمنعه من الميراث مانع أصلا إذا كان هو والميت حرين على دين واحد — على من قد يرث وقد لا يرث لأن من لم يمنعه الله تعالى قط من الميراث ، لا يحل منعه مما جعل الله له ، وكل من قد يرث ، وقد لا يرث فالضرورة تدرى أنه لا يرث إلا بعد من يرث ولا بد ، ووجدنا الزوجين والأبوين يرثون أبداً على كل حال ، ووجدنا الأخوات قد يرثن ، وقد لا يرثن ، ووجدنا البنات قد لا يرثن إلا بعد ميراث من يرث معهن .

(والثالثة) أن ننظر فيمن ذكرنا ، فإن وجدنا المال يتسع لفرائضهن أيقنا

(١) المحلى جـ ٩ ص ٢٦٤

أن الله عز وجل أرادهم فى تلك الفريضة نفسها بما سمى لهم فيها فى القرآن ، وإن وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا ، فمن وجدنا ممن ذكرنا قد اتفق جميع أصل الإسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على أنه ليس له فى تلك الفريضة ما ذكر الله عز وجل فى القرآن أيقنا قطعاً أن الله تعالى لم يرده قط فيما نص عليه القرآن ، فلم نعطه إلا ما اتفق عليه ، فإن لم يتفق على شىء لم نعطه شيئاً ، لأنه قد صح أن لا ميراث له فى النصوص فى القرآن ، ومن وجدنا ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى فى القرآن ، وقالت طائفة ليس له إلا بعض ما سمى فى القرآن ، وجب يقيناً أن يقضى بالنصوص عليه فى القرآن ، ولا يلتفت إلى قول من قال بخلاف النص ؛ إذ لم يأت فى تصحيح دعواه بنص آخر ، وهـــذا غاية البيان ، ولا سبيل إلى شذوذ شىء عن هذه القضية »[1] .

٥٨٣ — ويبدو للقارىء بادى الرأى أن ابن حزم يسير على منهاجه ، وهو التقيد بالنصوص ، والإجماع وما سماه الدليل ، لأنه لا نص فى القضية ، ولا إجماع ، ولا دليل من النصوص ؛ ولكن توجيهاته أقرب إلى القياس منها إلى أى شىء آخر ، فهو يقيس حال صاحب الفرض المنصوص على فرضه ، على حاله عندما يكون معه عصبة ؛ فيعطيه الباقى كما لو كان عصبة ، وليس ذلك إلا القياس بعينه ، ولكنه قياس فى غير موضعه ؛ لأنه قياس مع النص ، وهو ما تحاشاه عمر الورع وحمله ورعه على تحاشيه .

هذا ما يبدو بادى الرأى ، ولكن ابن حزم يحاول الابتعاد الذى نفاه ، فيرد الوجهين الأولين إلى ضرورة العقل ، فهو يرى أن من الضرورات العقلية اعتبار من لا يحط ميراثه عن الفرض مقدما على من يأخذ الباقى أحيانا ، ويرى من ضرورات العقل أيضاً أن من لا يحجب من الميراث حجب حرمان قط أولى

---

(١) المحلى جـ ٩ ص ٢٦٦

بالتقديم ممن يرث أحيانا ولا يرث أحيانا ، يعتبر هذا من ضرورات العقل ، وألفاظ النصوص تفهم على ضوء الضرورات العقلية .

أما الوجه الثالث ، فقد اعتمد فيه على منهاجه فى الاستدلال وهو الذى سماه « أقل ما قيل » فهو يقرر أن أصحاب الفروض إن تزاحموا كما فى المسألة السابقة وهى زوج وأم وأخت شقيقة ، فقد اختلف المسلمون بالنسبة للأخت ، فمنهم من أعطاها بالعدل ثلاثة أسهم من ثمانية أى ثلاثة أثمان ، ومنهم من أعطاها الباقى بعد النصف والثلث ، وهو السدس ، والذى أعطاها ذلك هو ابن عباس ، فتعطى بأقل ما قيل ، لأنه موضع الإجماع وقد يقال إن المسلمين اختلفوا أيضاً فى الزوج فقال عمر يأخذ ثلاثة من ثمانية ، وقال ابن عباس يأخذ ثلاثة من ستة ، فيعطى أقل ما قيل ، وهو موضع الإجماع ، ولكن ابن حزم يقول إن الزوج نص عليه فى القرآن بمالا يقبل السقوط ،وهو أن يأخذ النصف، فلا عبرة بالمخالف ، فإن قيل إن مثل هذا أيضاً يقال فى الأخت ، فقد نص على أن نصيبها النصف، فتركه ترك لنص القرآن — أجاب بأن القرآن أسقط أحياناً نصيبها ، فكان غيرها متقدما عليها ، فيعود الأمر إلى ماقرره ابن عباس ، وهو أن الزوجين والأم فرضهما أقوى من فرض غيرهما .

٥٨٤ — وفى الحق إنه مهما يحاول ابن حزم أن يرجع اختياره لرأى ابن عباس إلى النصوص ، فإن النصوص لا تقرب منه أكثر من قربها من رأى عمر الذى قرر العول ، واتبعه فى رأيه جمهور المسلمين ، إن القرآن الكريم قرر فى محكمه أن للزوج النصف ، وللأم الثلث ، وللأخت النصف ، فاتباع النص أن تعطى كل واحد ما ذكر بجوار فرضه ، ونحن نوافق ابن حزم ، وابن عباس رضى الله عنهما من قبله، على أن الله سبحانه قد وضع هذه الفروض ، وهو الذى أحاط بكل شىء علما ، فهو يعلم أنه ستأتى حال تتعارض فيها هذه الأنصبة ،فكان بين أيدى العلماء طريقان لا أرجحية لأحدهما على الآخر ابتداء ، إما أن نعطى الجميع ،

وننقص كل واحد بمقدار ما نقصت الزيادة ، وهذا ما اختاره عمر ودفعه إليه ورعه ، وإما أن نقدم بعض أصحاب الفروض على بعض ، ولا بد أن يثبت التقديم بأدلة قاطعة ، لأنه يؤدى إلى حرمان من يبدو بادى الرأى استحقاقه ، أما التقديم بالظنون من غير سند ، فقد قال ابن حزم مراراً « إن الظن أكذب الحديث » وعلى ذلك لا يسوغ ، ونحن نرى أن ما يقدم به ابن حزم بعض أصحاب الفرائض على بعض هو نوع من الظن المعتمد على دليل غير قطعى ، وحرمان شخص من استحقاق حرمان كلياً لا بد له من دليل قطعى .

وأخيراً إن كلا الفريقين اضطر لتنقيص الأنصبة عن أصلها ، فابن عباس نقص البعض وأبقى البعض كما هو ، وفى ذلك إعمال لأكثر النصوص وعدم إعمال لبعضها ، وعمر نقص الجميع ، وفى ذلك تسوية ، وعدم إهمال لنص إهمالا كلياً ، وإن الاحتياط بلا شك والورع هو فيما اختاره الفاروق رضى الله عنه .

وجوب إعطاء الأرقاب واليتامى عند القسمة :

٥٨٥ — هذا مظهر من مظاهر الفقه الظاهرى الذى يأخذ بظاهر النصوص ، فالأمر عندهم للوجوب حتى يقوم الدليل من النص على غيره ، وقد أمر الله سبحانه وتعالى بإعطاء أولى القربى واليتامى والمساكين ، إذا حضروا عند القسمة ، فكان حقاً على كل وارث أن يعطى قدراً من نصيبه لهؤلاء عند القسمة إجابة لهذا الأمر الذى هو للوجوب ، ولذا يقول ابن حزم : « وإذا قسم الميراث فحضر قرابة للميت أو للورثة ، أو يتامى ، أو مساكين ففرض على الورثة البالغين ، وعلى وصى الصغار ، وعلى وكيل الغائب أن يعطوا كل من ذكرنا ما طابت به أنفسهم مما لا يجحف بالورثة » .

وإنه لا يجعل ذلك العطاء الواجب اختيارا ، بحيث يكون له أن يعطى ، وألا يعطى ، ويأثم فى حال عدم العطاء ، بل إن الحاكم يجبرهم على ذلك إن لم يفعلوا

ذلك الواجب باختيارهم ، ولذلك يقول : « ويجبرهم الحاكم على ذلك إن أبوا »[١]

٥٨٦ — ويستدل ابن حزم على ذلك بقول الله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين ، فارزقوهم منه ، وقولوا لهم قولا معروفا » ولقد ادعى بعض العلماء أن هذه الآية منسوخة ، فبين ابن حزم أنها ليست منسوخة وأنها عمل بها طائفة كبيرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، ويقول فى ذلك : « أمر الله تعالى فرض لا يحل خلافه . . وعن حطان بن عبد الله ، قال قسم لى أبو موسى الأشعرى فى قوله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى » . . وعن ابن عباس يزعمون أن هذه الآية نسخت « وإذا حضر القسمة أولو القربى » فلا والله مانسخت ، ولكنها مما تهاون الناس بها ، هما واليان ، وال يرث ، وذاك الذى يرزق ، ووال لا يرث فذلك الذى يقول بالمعروف . . . وعن عبد الرحمن ابن أبى بكر أنه قال فى قول الله عز وجل « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه . . » قال هى واجبة ، يعمل بها ، وقد أعطيت بها » .

وهكذا يسترسل ابن حزم فى الاستدلال على الوجوب فى الآية بأقوال الصحابة الذين كانوا يفهمون من السياق البيانى لها ذلك ، وهم أهل الفصاحة الذين خاطبهم القرآن الكريم بلغتهم ، فهم أدرى الناس بفهمه ، ومرامى عباراته .

٥٨٧ — وابن حزم لا يكتفى بسرد أقوال الصحابة الذين يزكى بفهمهم فهمه هو ، بل يناقش قول الأئمة الأربعة الذين لم يحكموا بالوجوب ، وقد بنوه على أحد أمرين ، إما أن الآية منسوخة ، وإما أن الأمر هنا ليس للوجوب ، بل للندب أو الاستحسان ، فيقرر أن الأصل فى الأمر أن يكون للوجوب ، ولا يخرج عن الوجوب إلى غيره إلا بدليل من النص ، فإن لم يكن ثمة دليل من النصوص ، فادعاء أنه ليس للوجوب إخراج للقول عن ظاهره من غير حجة ، بل يكون تحكما فى النص من غير ما يبرره ، وكذلك دعوى النسخ ، فإنه يجب أن يقوم الدليل

---

(١) المحلى ج ٩ ص ٣١٠

على النسخ ، بحيث لا يمكن التوفيق بين الناسخ والمنسوخ، فيتقرر نسخ المتأخر زماناً للمتقدم ، ولا شيء من ذلك فى هذه المسألة ، ويقول فى نفى الوجوب : « ما نعلم لأهل هذا القول حجة أصلا ، بل هو دعوى مجرده ، ولا يفهم أحد من (افعل) إن شئت فلا تفعل ،وليس وجود آيات قام البرهان على أنها منسوخة أو مخصوصة أو أنها ندب — بموجب أن يقال فيما لا دليل بذلك فيه هذا ندب أو هذا منسوخ ، أو هذا مخصوص ، فيكون قولا باطلا ، وبالله تعالى التوفيق ، وهذا مما خالفوا فيه جمهور السلف رضى الله عنهم [1] » .

٥٨٨ — هذا نظر ابن حزم ، ونراه لا يحد المقدار الذى يعطيه الوارث ، بل يقرر أنه ما تطيب به نفس الوارث ، ولا يجحف به ، فهو عطاء غير محدود ، وإنه إذا امتنع الوارث عن الإعطاء يكون على ولى الأمر أن ينفذ ذلك فى ماله ، والأمر فى تقدير ذلك موكول أيضاً إلى الحاكم ، يفرض مالا يكون فيه ظلم للوارث وجداء على الفقير من غير وكس ولا شطط ، ولكن إذا تهاون الناس كما هو الشأن الآن فى هذا الأيام أيسوغ بمقتضى مذهب الظاهرية الذى يقرره ابن حزم أن يفرض الوالى نسبة معلومة يراها فى جملتها عادلة، وتكون مختلفة النسبة بحسب حال التركات من قلة وكثرة ، ومقدار ما يخص الوارث من حيث القلة أيضا والكثرة ؟

الظاهر أن ذلك يسوغ للوالى بمقتضى ذلك المذهب بأن يفرض مقادير بنسب معلومة على أنصبة الوارثين ، وتختلف النسبة بحسب مقادير الأنصبة من المال ، فتعلو كلما زاد المال ، على أن تعطى تلك الأموال للفقراء والمساكين ، ويبتدأ فى العطاء بأقارب المتوفى وأقارب الورثة ، إن كان فيهم فقراء أو يتامى ، أو مساكين .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ذلك المذهب يصح أن يكون أساسا لرسم

---

(١) الكتاب المذكور

الأيلولة الذى هو جزء من الضرائب التى تحصل فى البلاد المصرية الآن ، ولكن الشرط أن يكون المصرف لذلك الرسم الفقراء والمساكين واليتامى ، وأن يؤثر بالعطاء الفقراء من أقارب المتوفى والورثة .

٤ — فى بعض المعاملات

٥٨٩ — ذكرنا نظرات الفقه الظاهرى فى النكاح ، وتصرفات المريض مرض الموت ، وأحكام التركات والوصايا ، والمواريث ، واجتهدنا فى أن يكون اختيارنا متجهاً إلى مسائل يتجلى فيها التفكير الظاهرى عامة ، وتفكير ابن حزم خاصة ، وأن يكون متجها أيضاً إلى بعض المسائل التى خالف فيها الفقهاء الأربعة أصحاب المذاهب ، ليكون ما نختاره لوناً فقهياً جديداً .

وإن القدر الذى اخترناه يصور ما قصدنا إلى تصويره ، ولكن لا بد من بيان بعض أنظاره فى المعاملات ، وقد كان تفكيره فى المعاملات ظاهريا أيضاً ، وإنا نختار مسائل ثلاثاً لتكون مصورة لنظرته الظاهرية فى المعاملات ، كما كانت نظرته ظاهرية فى العبادات ، وأحكام الأسرة التى تعرضنا لها فى أحكام النكاح والمرض والتركات ، وهذه المسائل الثلاث هى الإشهاد فى البيع ، ومنع خيار الشرط بشكل عام فى العقود ، وإجارة الأراضى الزراعية .

الاشهاد فى البيع :

٥٩٠ — يقرر ابن حزم أن الاشهاد على البيع لازم وفرض يأثم تاركه ، وأن الشهادة يجب أن تكون بعدلين رجلين أو رجل وامرأتين ، فإن كان فى وقت لا يجد فيه العدول ، سقط هذا الفرض ، وإن كان قادراً على الاشهاد بعدلين ، ولم يشهد ، فإنه يأثم والعقد يتم ، وإن كان الثمن موجلا ، وجب مع الشهادة الكتابة ، إن أمكن ، فإن لم تمكن الكتابة بأن لم يوجد الكاتب سقط الفرض ، وإن كان قادرا على الكتاب صح البيع وثبت الإثم ، وهذا نص كلامه : « وفرض

على كل متبايعين لما قل أو كثر أن يشهدا على تبايعهما رجلين أو رجلا وامرأتين من العدول ، فإن لم يجدا عدولا سقط فرض الاشهاد ، فإن لم يشهدا ، وهما قادران على الاشهاد فقد عصيا الله عز وجل والبيع تام ، فإن كان البيع بثمن إلى أجل مسمى فرض عليهما مع الاشهاد المذكور أن يكتباه ، فإن لم يكتباه فقد عصيا الله عز وجل ، والبيع تام ، فإن لم يقدرا على الكتاب ، فقد سقط عنهما فرض الكتاب . (١)

٥٩١ — وإن دليل ابن حزم على ذلك قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ، وليملل الذى عليه الحق ، وليتق الله ربه ، ولا يبخس منه شيئاً ، فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً ، أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل ، واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة ، وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة تديرونها بينكم ، فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، واشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويعلمكم الله ، والله بكل شىء عليم ، وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة » .

أخذ ابن حزم من هذه الآية الدليل على وجوب الشهادة فى كل بيع ، وعلى وجوب الكتابة إذا كان البيع مؤجلا ، من غير أن يؤثر ذلك الوجوب على صحة البيع ، بل إنه وجوب دينى يأثم تاركه ، والبيع يصح مع هذا الترك ، فهذه الآية دلت فى نظره على الوجوب ، لأنها أوامر مغلظة مؤكدة ، فيقول : « هذه أوامر

---

(١) المحلى جـ ٨ ص ٣٤٤

مغلظة مؤكدة لاتحتمل تأويلا ، أمر بالكتابة فى المداينة إلى أجل مسمى ، وبالاشهاد فى التجارة المدارة ، كما أمر الشهداء ألا يأبوا أمرا مستويا . . ثم أكد تعالى أشد تأكيد ، ونهانا أن نسأم فى كتاب ما أمرنا بكتابه صغيرا كان أو كبيراً ، وأخبر تعالى أن ذلك أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى من ألا نرتاب وأسقط الجناح فى ترك الكتاب خاصة دون الاشهاد فى التجارة المدارة ، ولم يسقط الجناح فى ترك الكتاب فيما كان ديناً إلى أجل » (١)

ثم يستدل على ذلك بأحاديث ، ويزكى رأيه بفتاوى للصحابة .

٥٩٢ — والجمهور من الفقهاء لايعتبرون الشهادة فى البيع فرضاً ، ولايعتبرون الكتابة فى الثمن المؤجل أو أى دين فرضا ، وذلك لأن هذه الآية من قبيل الارشاد ، لا من قبيل التكليف اللازم الحتم ؛ فالأمر فيها للارشاد ، وليس للوجوب ، بدليل أن النبى ﷺ عقد بياعات كثيرة ولم يشهد وقت عقدها ، ولو كان الاشهاد فرضا ويأثم تاركه ، ماوسع النبى ﷺ أن يتركه ، فقد اشترى عليه السلام من أعرابى فرساً ولم يشهد ، حتى إن الاعرابى جحد العقد لما وجد من يزيد على الثمن الذى اشترى به النبى ﷺ وقد اشترى النبى ﷺ البكر من عمر ، ولم يجىء ما يدل على أنه أشهد ، وكذلك اشترى الجمل من جابر ، وغير ذلك من بياعاته .

ويرد ابن حزم هذا بأن قصة الأعرابى ليست بذات سند قوى ، وعلى فرض صدقها فلعلها قبل نزول هذه الآية . وهى فى جملتها تدل على ضرورة الاشهاد ، إذ لو كان إشهاد ما جحد الاعرابى ، أما باقى بياعات النبى ﷺ ، فليس فيها ما يدل على أن العقد كان بغير إشهاد ، فعدم الذكر ليس دليلا على عدم الوقوع ، ولم يذكر الثمن ، وليس عدم ذكره دليلا على أن البيع كان بغير ثمن .

وهكذا نرى ابن حزم يأخذ فى هذه المسألة بظواهر الألفاظ من غير تتبع لعللها ولذلك جعل الشهادة لازمة فى كل بيع سواء أكان فى كبير أم فى صغير ، ولم يجعل

(١) الكتاب المذكور س ٣٤٥ .

لعدم الإشهاد أثرا فى البيع ، لأنه لا دليل على بطلان البيع ، إنما الدليل فقط على لزوم الشهادة فيه .

خيار الشرط

٥٩٢ — خيار الشرط أن يكون لأحد للعاقدين حق فسخ العقد اللازم مدة معلومة ، وهو يدخل فى كل العقود اللازمة القابلة للفسخ كعقد البيع والإجارة ، وغيرهما من العقود اللازمة التى تقبل الفسخ ، وقد اتفق الفقهاء الأربعة على جوازه ، وإن اختلفوا فى مدته ، فمالك جعل مدة الخيار أى حق الفسخ يومين ، وأبو حنيفة والشافعى جعلها ثلاثة أيام ، وأبو يوسف ومحمد من أصحاب أبى حنيفة اعتبراه جائزا فى أى مدة من غير أى قدر محدود ، بشرط أن تكون المدة معلومة غير مجهولة .

والأصل فى ثبوت الخيار أن النبى ﷺ جعل لحبان بن منقذ الخيار ثلاثة أيام ، لأنه كان يغبن فى البياعات ، فأمره النبى إذا باع أن يقول « لا خلابة ، ولى الخيار ثلاثا » .

٥٩٣ — هذه إشارة إلى أقوال الفقهاء الأربعة قد أجمعوا على أصل خيار الشرط ، ولكن ابن حزم يخالفهم جميعا ، ويقرران أنه إن اشترط فى البيع خيار الشرط بأى مدة كانت بطل البيع ، فيقول : « كل بيع وقع بشرط خيار للبائع أو للمشترى أو لها جميعا أو لغيرهما ، خيار ساعة أو يوم أو ثلاثة أيام أو أكثر أو أقل فهو باطل ، تخير إنفاذه أو لم يتخير [1] » .

ويقول فى كلام الفقهاء الأربعة : « كل ذلك شرع لم يأذن الله تعالى به ، ولا أوجبته سنة ، ولا رواية ضعيفة ، ولا قياس ولا قول متقدم ، ولا رأى له وجه [2] » .

ويظهر أنه يعتبر حديث حبان هذا خاصا بحبان لا يتجاوز حكمه ، لأنه لم يطعن فى سنده ، ولم يقل بجواز اشتراط الخيار .

---

(١) المحلى حـ ٨ ص ٣٧٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٧١ .

والأصل الذى قرر ابن حزم بالبناء عليه بطلان خيار الشرط أنه شرط لم يجىء فى كتاب ولا سنة ، والأصل عنده أن الشروط لا يجب الوفاء بها إلا إذا ورد نص بوجوب الوفاء ، ولم يرد ذلك النص ، وقد قال ﷺ «وكل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط».

وفى الحق إن ابن حزم لم يكن ظاهريا فى رفضه الأخذ بخيار الشرط ، لأنه أول حديث حبان ، وغيره أخذ به ، فكان قولهم أقرب إلى السنة من قوله .

إجارة الأراضى الزراعية

٥٩٤ — هذا مبدأ يدخله ابن حزم فى الفقه الإسلامى ، وينفرد به ، وهو أن الأراضى الزراعية لا تجوز إجارتها بحال من الأحوال ، وعقد الإجارة إذا كانت هى موضوعه يكون باطلا ، ويقرر ذلك ابن حزم فى عبارته الصارمة فيقول : «ولا تجوز إجارة الأراضى أصلا لا للحرث فيها ، ولا للغرس فيها ، ولا للبناء فيها ، ولا شىء من الأشياء أصلا ، لا لمدة مسماة قصيرة ، ولا طويلة ، ولا بغير مدة مسماة ، لا بدنانير ولا بدراهم ، ولا بشىء أصلا ، فمتى وقع فسخ أبدا . ولا يجوز فى الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها أو المغارسة كذلك فقط ، فإن كان فيها بناء قل أو أكثر جاز استئجار ذلك البناء ، وتكون الأرض تبعا لذلك البناء غير داخلة فى الإجارة أصلا»[1] .

ويكرر هذا المعنى فى موضع آخر فيقول : «ولا يجوز كراء الأرض بشىء أصلا ، لا بدنانير ولا بدراهم ، ولا بعرض ، ولا لطعام مسمى ، ولا بشىء أصلا»[2] .

فالأرض عنده ليست موضع إجارة ، ولا يرد عليها عقد الإجارة قط ؛ بخلاف الدور ، فإن موضع الإجارة يكون المبانى ، والأرض تجىء تبعا لذلك كما جاء فى النص السابق .

---

(١) المحلى جـ ٨ ص ١٩٠ .

(٢) المحلى جـ ٨ ص ٢١١ .

٥٩٥ — ولكن إذا كانت إجارة الأراضى ممنوعة، فكيف ينتفع بها مالكها لقد حصر ابن حزم طريق الانتفاع بالأرض فى أمرين، إما أن يزرعها بنفسه، ويكون له نتاجها، وإما أن يدفعها لغيره بطريق المزارعة، ولا يمكن أن ينتفع بطريق الإجارة، ولقد قال فى ذلك: «ولا يحل فى زرع الأرض إلا أحد ثلاثة أوجه إما أن يزرعها المرء بآلته وأعوانه وبذره وحيوانه، وإما أن يبيح لغيره زرعها، ولا يأخذ منها شيئا، فإن اشتركا فى الآلة والحيوان والأعوان دون أن يأخذ منه للارض كراء فحسن، وإما أن يعطى أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وأعوانه وآلته بجزء ويكون لصاحب الأرض مما يخرج الله تعالى مسمى إما النصف وإما الثلث أو الربع، ونحو ذلك، أكثر أو أقل، ولا يشترط على صاحب الأرض شىء من كل ذلك، ويكون الباقى للزراع، قل ما أصاب أو أكثر، فإن لم يصب شيئا فلاشىء له، ولا شىء عليه، فهذه الوجوه جائزة، فمن أبى فليمسك أرضه»[1]

٥٩٦ — هذا بلا شك مبدأ خطير، ولكن من أين استمد ابن حزم أصله؟ يقول إنه استمده من النصوص الصريحة فى ذلك ويسوق هذه النصوص ما بين قول صريح للنبى ﷺ، أو حكاية لنهى، أو حكاية لفعل.

(ا) ومن ذلك قول النبى ﷺ فيما رواه الأوزاعى: «من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها، فإن أبى فليمسك أرضه» فقد حصر هذا الحديث طرق الانتفاع فى هذين الأمرين إما أن يزرعها بنفسه، أو يدفعها لمن يزرعها.

(ب) ومنها أن رافع بن خديج قال: «نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض» فهذا نص صريح فى نهى رسول الله ﷺ ومنها مارواه مسلم عن جابر ابن عبد الله قال: «نهى رسول الله ﷺ عن أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ» ففى هذا أيضا صريح النهى.

(ح) ومنها ما روى مسلم أيضا عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه» وهذا

---

(١) المصدر المذكور.

صريح فى طريق الانتفاع وحصرها ، كالحديث الأول الذى رواه الأوزاعى .

(ى) ومنها ما روى عن عبد الله بن عمر أنه قال : « نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض » .

وهكذا يستفيض ابن حزم فى نقل الأخبار عن الرسول التى تحصر طرق الانتفاع فيما ذكرها ، وتمنع الانتفاع بكراء الأرض ويقول بعد الذى نقل : « فهو نقل متواتر موجب للعلم المتيقن » .

٥٩٧ — وإنه لا يكتفى بذلك النقل ، بل ينقل عمل النبى ﷺ ، فيروى عن طريق البخارى عن عبد الله بن عمر أنه قال : « أعطى النبى ﷺ خيبر اليهود ، على أن يعملوها ويزرعوها ، ولهم شطر ما يخرج منها ، ويروى أيضاً عن النبى أنه دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أموالهم ، ولرسول الله نصف ثمرها ، ثم يروى حديث مسلم أنه لما ظهر رسول الله ﷺ على خيبر أراد إجلاء اليهود عنها ، فسألوه عليه السلام أن يقرهم بها على أن يكفوه عملها ، ولهم نصف الثمرة ، فقال لهم رسول الله ﷺ نقركم بها على ذلك ما شئنا ، فقروا بها حتى أجلاهم عمر ويقول : « إنه بهذا مضى العمل من أبى بكر وعمر وجميع الصحابة رضى الله عنهم جميعا » [1] .

ولكن فى بعض الآثار النهى عن أخذ أى حظ ، وهذا يدخل فى عمومه النهى ، حتى أن يأخذ بعض الزرع ، مع أن فى هذه الأحاديث إجارة بأخذ جزء من الزرع ، يجيب عن ذلك ابن حزم بأن النهى العام نسخ فى حال ما إذا كان الحظ المأخوذ بعض الزرع ، ويقرر أنه لولا عمل النبى فى خيبر لقطعنا بالنهى عن أخذ أى شىء ، ويقول فى ذلك : « ولولا أنه قد صح أن رسول الله ﷺ مات على على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ ، لكن ثبت أنه آخر عمله عليه السلام ، فصح أنه نسخ صحيح مستيقن لا شك فيه ، وبقى النهى عن الإجارة جملة بحسبه ; إذ لم

(١) لخصنا هذه الأدلة من المحلى ج ٨ ص ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤

يأت شيء ينسخه ، ولا يخصصه البتة ، إلا بالكذب البحت ، أو الظن الساقط الذى لا يحل استعماله فى الدين » .

٥٩٨ — هذا مبدأ ينفرد به ابن حزم ، ويخالف فيه الجمهور الأعظم من الفقهاء ، حتى أبا سليمان داوود شيخ الظاهرية ، فهو يقول : « اتفق أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وأبو سليمان على جواز كراء الأرض » وإن ابن حزم يحكى أدلة الذين أجازوا إجارة الأرض ؛ فيروى حديث ثابت ابن الضحاك أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة ، وأمر بالمؤاجرة ، وقال : لا بأس بها . وقول الجمهور ان النهى الوارد عن النبى ﷺ كان فى حادثة معينة ، وهو أن رجلين اقتتلا فى ذلك ، فقال عليه السلام « إذا كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع » فهو نهى مقيد بحال النزاع أو ما يفضى إلى النزاع ، وذلك لا يقتضى النهى عن مبدأ الإجارة العام فى الأراضى ، إذ هى كغيرها من الأملاك ينتفع بها بنفسه ، أو بإجارتها لغيره ، وان المزارعة تفضى إلى النزاع أكثر من الإجارة الحرة ، وقد روى عن سعد ابن أبى وقاص أنه قال : « أرخص رسول الله ﷺ فى كراء الأرض بالذهب والورق » .

وابن حزم يناقش هذه الأخبار ، ويدعى ضعف السند فى بعضها ، ويخرجها بغير تخريجهم فى بعضها الآخر .

٥٩٩ — وإن هذا المبدأ بلا شك ينزع منزع الاشتراكية ، فهو يتجه إلى أن الأرض لا يكون خيرها إلا للعاملين عليها ، أو المشتركين فى غرمها وغنمها ، فإن الإجارة تفضى إلى أن يأخذ المالك الأجرة ، سواء انتجت الأرض أو لم تنتج فإنها مال مفروض ، يجب أداؤه بمقتضى الالتزام ، وإن ابن حزم إذ نفى إجارة الأراضى ، فقد نفى أخذ أى شيء منها ، إلا إذا كان لها إنتاج تنتجه ، وزرع تخرجه ، فإذا لم تخرج شيئاً لا يأخذ المالك شيئاً ، لأنه يحصر طريق الانتفاع فى أمرين اثنين لا ثالث لها . إما أن يزرعها بنفسه ، وله غنمها ، وعليه غرمها

وإما أن يزرعها غيره على شطر منها ، فإن أنتجت كثيراً فلهما ، وإن انتجت قليلا لحظهما ، وإن لم تنتج شيئاً فالغرم عليهما معا ، هذا بتعطيل أرضه ، وذاك بضياع ماله وجهده وكده ، تلك إذن قسمة عادلة .

وقد تأثر بهذا النظر ابن تيمية فمع أنه أجاز الاجارة كمذهب الإمام احمد قرر أن الجوائح توضع ، فإذا أصابت الزرع آفة من الآفات ، أو سقط الثمر بآفة ، فإن الأجرة توضع ولا تجب، وإن هذا بلاريب تأثر بفكرة ابن حزم هذه .

٦٠٠ — هذه نظرات فى الفقه الظاهرى عامة ، وفقه ابن حزم خاصة ، قد قبضنا قبضة منه ورددنا النظر فيها ، وعرضناها ، ليعرف القارىء الكريم إلى أى حد كان يستمسك بما قرره من طرق الاستدلال فى فقهه ، وليرى كيف انسع الأفق الفقهى فى ذلك المذهب ، مع الاستمساك بالنصوص ، وتضييق مناهج الاستنباط .

وقد اخترنا من المسائل التى درسناها نواحى عملية من جهة ، وما ينفرد به ابن حزم عن المذاهب الأربعة من جهة أخرى، ليتبين اللون الفقهى الذى اختاره بياناً واضحاً ، والله سبحانه تعالى هو المعين ، وهو الأعلم بالصواب .

المذهب الظاهرى بعد ابن حزم

أو آثار ابن حزم بعده

٦٠١ — تلقى ابن حزم عبء الدفاع عن المذهب الظاهرى فى حياته ، ولكنه لقى ما لقى فى سبيل هذا الدفاع ، حتى نكره أهل زمانه ، وجفاهم إذ جفوه ، وأحس بأنه كالجوهرة بينهم ، ولكنهم طمسوها أو تجاهلوها ، ولعل أبلغ وصف له بينهم هو ما قاله فى وصف العالم بين أهله ، وجهلهم بمقامه بينهم ، الذى ذكره فى رسالة العلماء التى نشرنا فى الماضى بعضاً منها ، فقد قال فى هذه الرسالة عن نفسه :

« وأما جهتنا فالحكم فى ذلك ما جرى به المثل السائر : أزهد الناس فى عالم أهله ، وقرأت فى الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال : لا يفقد النبى حرمته إلا فى بلده ، وقد تيقنا ذلك بما لقى النبى ﷺ من قريش ، وهم أوفر الناس أحلاماً وأصحهم عقولا ، وأشدهم تثبتاً ، مع ما خصوا به من سكناهم أفضل البقاع ، وتغذيتهم بأكرم المياه ، حتى خص الله تعالى الأوس والخزرج بالفضيلة التى أبانهم بها عن جميع الناس ، والله يؤتى فضله من يشاء ، ولا سيما أندلسنا ، فإنها خصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم ، الماهر منهم ، واستقلالهم كثير ما يأتى به ، واستهجانهم حسناته ، وتتبعهم سقطاته وعثراته ، وأكثر ذلك مدة حياته بأصناف ما فى سائر البلدان ، إن أجاد قالوا سارق مغير ، ومنتحل مدع ، وإن توسط قالوا غث بارد ، وضعيف ساقط ، وإن باكر لحيازة قصب السبق ، قالوا متى كان هذا ؟ ومتى تعلم ! ؟ وفى أى زمان قرأ ، ولامه الهبل ، وبعد ذلك إن ولجت به الأقدار ، أخذ طريقين ، إما شفوفاً دائماً يعليه دائماً على نظراته ، أو سلوكا غير السبيل التى عهدوها ، فهنالك حمى الوطيس على البائس ، وصار غرضاً للأقوال ، وهدفاً للمطالب ، ونصبا للتسبيب إليه ، ونهباً للألسنة ، وعرضة للتطرق إلى عرضه ، وربما نحل ما لم يقل ، وطوق ما لم يتقلد ، وألحق به ما لم يفه به ،

ولا اعتقده قلبه ، وبالحراء وهو السابق المبرز إن لم يتعلق من السلطان بحظ ألا يسلم من المتالف ، وينجو من المخالف ، فإن تعرض لتأليف غمز ولمز ، وتعرض عليه وهمز ، واشتط عليه ، وعظم يسير خطبه ، واستشنع هين سقطه ، وذهبت محاسنه ، وسترت فضائله ، وهتف ونودى بما أغفل ، فتنكسر لذلك همته ، وتكل نفسه ، وتبرد حميته ، وهذا عندنا يصيب من ابتدأ يجمع شعراً أو يعمل بعمل رياسة ، فإنه لا يفلت من هذه الحبائل ، ولا يتخلص من هذه النصب إلا الناهض الفائت ، والمطفف المستولى على الأمد . » (١)

٦٠٢ — هذا وصف العالم فى بلده ، وهو وصف ابن حزم فى بلده ، بيد أنه لم يترك شأنه معهم للمقادير ، بل إنه اشتد معهم فى القول ، ولا حاهم ، واختار أعنف القول ليجادلهم به ، ومازال معهم فى نزال وجدال ، أغروا به الأمراء ، حتى أحرقوا كتبه ، وهو فى نضاله لاينى ، حتى انتهى الأمر بلزومه ضيعته ، وقد جافاه العلماء ، وجافاهم . ولكن المذهب الذى حمل عبء الدفاع عنه ، ما الذى استفاده من نضال ابن حزم ذلك النضال الشديد ؟ لاشك أن المذهب لم يكن قد انتقل من سيء إلى أسوأ بملاحاة ابن حزم لقومه ، فإن المذهب كان قد طمس فى المشرق ، فحاول ابن حزم أن يجعل له حياة وقياما فى المغرب ، ولكن اشتد على قومه واشتدوا عليه ، فلم يكن مايرجى له من رواج لتصدى مثل ابن حزم القوى المستوعب للعلوم الإسلامية لنصرته ، فلم يرج المذهب فى الأندلس فى عصر ابن حزم ، ولا بعده بقليل ، ولكن حدث أمران أفاد منهما المذهب فائدة جليلة أولهما ـ أن ابن حزم كان يغشى داره فى منفاه ، أو فى المكان النائى الذى اختاره مقاماً ـ تلاميذ له ، يقصدون إليه مخلصين فى طلب ما عنده ، وأولئك تلقوا عليه تفكيره فى الفقه والحديث وسائر العلوم الإسلامية ، وأولئك وإن كانوا عدداً قليلا ، ومن صغار الطلبة لا من كبار العلماء ـ قد اغنى إخلاصهم عن الكثرة .

---

(١) نفح الطيب جـ ٢ ص ١٣٠ طبع الخيرية .

الأمر الثانى — أنه دون المذهب ووازنه بغيره ، ورتب أصوله ، ودافع عنها أقوى دفاع ، فسجله فى الوجود ، بحيث ينتجعه من يقصد إليه ، وحسبك أنه بهذا التدوين ، قد استطاع أولو الأمر فى مصر أن يقبسوا منه مابنوا عليه الوصية الواجبة ، وكذلك أولو الأمر فى سوريا .

٦٠٣ — لم يمت إذن المذهب الظاهرى بموت ابن حزم ، بل إنه نشر من بعده ؛ نشره تلاميذه الذين تلقوا عليه ، ونشروه بنشر كتبه ، فهو وإن لم يكن له أتباع من بعد فى الأقاليم الاسلامية ، كان علمه منشورا بين العلماء يقبسون منه ويأخذون عنه.

وأول من نشر علمه ببلاد المشرق تلميذه الحميدى الذى جمع الصحيحين ، فانه هرب من الأندلس بعد وفاة الإمام ابن حزم ؛ وكان فى هروبه نشر المذهب فى المشرق بالكتب المدونة التى سجلته .

والحميدى هو أبو عبد الله محمد بن أبى نصر الذى ولد سنة ٤٢٠ وتوفى سنة ٤٨٨ — كان مؤرخا حافظا راوية ، تتلمذ على ابن حزم ، وتخرج عليه فى أكثر علومه ، وتلقى عليه كتبه وأخباره ، ونشر هذه الكتب بالمشرق ، فكانت سجله المحفوظ فى التاريخ الذى يذهب فيه كل شىء إلا ما تسجله هذه الأوعية التى تحمل النور من السابق إلى اللاحق ، وله فى السنن الجمع بين الصحيحين كما ذكرنا ، وفى التاريخ كتاب جذوة المقتبس ، وكتاب الأمانى الصادقة ، وفيهما شىء كثير من أخبار المغرب والأندلس ، وكانا مصدرا صادقا لمن جاءوا بعده من المؤرخين .

٦٠٤ — وإنه كان لانتشار التلاميذ ونشر الكتب أثره فى الأجيال ، فقد كان لا يخلو جيل من ظاهرى ينتصر لأهل الظاهر ، ويدافع عنهم ، ويدعو لمثل تفكيرهم فمن تلاميذ الحميدى أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى أخذ عنه فقه الظاهر ، وانتصر له ودعا إليه فى الشرق .

وكانت الأندلس لا تخلو من فقيه ظاهرى فى عصر من العصور ، ومن هؤلاء الحافظ أبو الخطاب مجد الدين بن عمر بن الحسن ، ويكنى أبو الخطاب بن دحية ،

وقد طاف بأقاليم الأندلس كلها، وتلقى العلم على شيوخها ، ثم انتقل من بلاد المغرب وحل مصر فى عهد الأيوبيين وأقام بها إلى أن مات سنة ثلاثة وثلاثين وستمائة بالقاهرة ؛ ودفن بسفح المقطم ، وقد قال فيه المقرى « قد روى رحمه الله بالمغرب ومصر والشام والعراق والعجم ، ورحل فى طلب الحديث . . . حصل الكتب والأصول ، وحدث وأفاد . . . وصنف كتبا كثيرة مفيدة جدا ، منها « كتاب التنوير فى مولد السراج المنير ، صنفه عند قدومه إلى إربل سنة أربع وستمائه ، وهو متوجه إلى خراسان، لما رأى ملك اربل مظفر الدين كوكبرى معتنيا بعمل المولد النبوى فى شهر ربيع الأول كل عام ، مهتما به غاية الاهتمام ، وكمله وقرأه عليه بنفسه وكتاب « الآيات البينات » وغير ذلك من الكتب الكثيرة ، وقد اتفق الذين أرخوا له على أنه كان ظاهرى المذهب .

وقد وجد فى إبانه فإنه فى ذلك العصر دعا أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن ثالث ملوك الموحدين إلى العمل بالمذهب الظاهرى فى الأندلس والمغرب فى دولته على ما سنبين إن شاء الله تعالى .

٦٠٥ — ومن العلماء البارزين الذين كان لهم أثر فى الفكر الإسلامى محيي الدين بن عربى ، فقد كان ظاهريا فى العبادات ، يأخذ بمذهب أهل الظاهر فى العبادة والفروع ، وكان معاصرا لأبى الخطاب بن دحية فقد ولد سنة ٥٦٠ ، وتوفى سنة ٦٣٨ ، ولسنا بصدد بيان علومه ومنازعه وآرائه ، ولكن يهمنا أن نقول :إنه كان يأخذ بقول أهل الظاهر فى الفروع ، وقد قرأ كتب ابن حزم ورواه عنه غيره ، ولقد قال فيه المقرى :

« كان ظاهرى المذهب فى العبادات ، باطنى النظر فى الاعتقادات ، وكان دفنه يوم الجمعة بجبل قيسون [1] » .

وكان ابن عربى أيضاً فى عصر الموحدين الذين نشروا المذهب الظاهرى بالأندلس وبلاد المغرب .

---

(١) نفح الطيب ﺟ ٧ ص ١٠٠ طبع الرفاعى .

٦٠٦ — ويصح لنا أن نقول إن آخر القرن السادس وأول القرن السابع كان عصر ازدهار للمذهب الظاهرى ، فقد عم العمل به فى شمال إفريقية وبلاد الأندلس كلها يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن على الذى تولى من سنة ٥٨٠ إلى سنة ٥٩٥ ، فقدأعلن العمل به ، وسار على ذلك من بعده ، فإن صاحب كتاب (المعجب فى تلخيص أخبار المغرب) يذكر أنه دعا إلى السنة ، وإلى ترك التمذهب بمذهب مالك ، والعمل على الأخذ بكتاب الله وسنة رسوله ، لا إلى شيء سواهما ، بل إنه جاء إلى كتب الفروع فى المذهب المالكى ، وحرقها كلها ، ولنترك الكلمة لصاحب المعجب ، فهو يقول :

« فى أيامه أى أيام يعقوب هذا ، انقطع علم الفروع ، وخافه الفقهاء ، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من أحاديث رسول الله ﷺ والقرآن ... فأحرق منها جملة فى سائر البلاد ، كمدونة سحنون ، وكتاب ابن يونس ، ونوادر ابن أبى زيد ومختصره ، وكتاب التهذيب للبراذعى ، وواضحة ابن حبيب ، وما جانس هذه الكتب ، ونحا نحوها ، لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس أن يؤتى منها بالأحمال ، فتوضع ويطلق فيها النار[1] » .

٦٠٧ — أحرقت الكتب المالكية ، كما أحرقت فى عهد ابن حزم الكتب الظاهرية ، وما كان للأولى مبرر ، وما كانت الثانية سائغة ولا مقبولة .

ولقد دعا إلى ترك الرأى والأخذ بظاهر الكتاب والسنة بعد إحراق ما أحرق ، ولذا يقول صاحب المعجب «تقدم إلى الناس فى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة ، وأمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء والمحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة « الصحيحين والترمذى والموطأ وسنن أبى داوود ، وسنن النسائى ، وسنن البزار ، ومسند أبى شيبة ، وسنن الدارقطنى وسنن البيهقى » فى الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التى جمعها محمد بن تومرت

---

(١) المعجب ص ٢٧٨ طبع التجارية .

فى الطهارة [١] فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه ، وانتشر هذا المجموع فى جميع المغرب ، وحفظه الناس من العامة والخاصة ، وكان يجعل لمن حفظه الجعل الحسن من الكسا والأموال ، وكان قصده فى الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر من القرآن الحديث »[٢] .

٦٠٨ — وإن يعقوب هذا لم يكتف بذلك النشر العام ، بل أراد أن ينشئ طبقة من طلبة العلم على ذلك المنهاج، لتنقل تلك الطريقة إلى الأخلاف منهاجاً متبعاً ، ولذلك اتجه إلى طلبة علم الحديث واستخراج الأحكام من نصوصه ، وأغدق عليهم بعطاياه الكثيرة ، ولقد قال فى ذلك صاحب المعجب : « ونال عنده طلبة العلم — أعنى علم الحديث — ما لم ينالوا فى أيام أبيه وجده ،وانتهى أمره معهم، إلى أن قال يوماً بحضرة كافة الموحدين يسمعهم، وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه، وتقريبه إياهم، وخلوته بهم دونهم : « يامعشر الموحدين، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته ، وهولاء يعنى الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا ، فمهما نابهم أمر ، فأنا ملجؤهم ، وإلى فزعهم ، وإلى ينسبون » فعظم منذ ذلك اليوم أمرهم ، وبالغ الموحدون فى برهم وإكرامهم [٣] » .

فقد حاول إذن ذلك الحاكم أن يوجد طبقة تسير على مقتضى ظاهر الكتاب والسنة؛ ليضمن حياة المذهب الظاهرى ، وعدم التقيد بمذهب من المذاهب التى تأخذ بالرأى من بعده ، فى الأخلاف ، والأجيال المقبلة .

٦٠٩ — وفى الحقيقة أن الأخذ بظاهر الكتاب والسنة كان هو الفكرة التى سيطرت على دولة الموحدين من قبل يعقوب بن يوسف هذا ، فقد كانت

---

(١) محمد بن تومرت هو داعية دولتهم فى العشر الثانية من القرن السادس . وكان ينهج ذلك المنهاج أيضا .

(٢) المعجب ص ٢٧٩

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٨٠

رأى أبيه وجده ، ومنهاجهما الشخصى، بل منهاج من دعا إلى دولتهم ، وهو محمد ابن تومرت، ولكن يعقوب هذا أعلن ذلك القول ، ونادى به ، وحمل الناس عليه بقوة السلطان، ولقد كان ابن حزم رضى الله عنه يقول إن مذهبين انتشرا بقوة السلطان، مذهب مالك بالمغرب ، ومذهب أبى حنيفة بالمشرق، ولو أنه عاش إلى أن رأى ماصنع يعقوب بن يوسف ، لوجد أن مذهبه لم ينتشر فقط بنفوذ السلطان ، بل بحمل الناس عليه قسراً ، وإحراق كتب ما عداه من المذاهب ، أو بالأحرى الكتب المالكيه .

٦١٠ — ولقد قلنا إن ذلك المنهاج كان رأى أبيه وجده أى أنه منهاج دولة الموحدين من أول نشأتها ، وقد دلنا على ذلك أمران :

(أولها) ماجاء فى كتاب المعجب من أن أول رسالة كتبت كانت فى الصلاة ، فقد ذكر أنها على نهج رسالة ابن تومرت فى الطهارة ، فابن تومرت كان أول من نادى بذلك ، وهو داعية الموحدين ، وقد انقض على المرابطين ليمهد الأمر لأولئك الموحدين ، فإن هذا يدل على أن الاتجاه إلى الكتاب والسنة لاستخراج أحكام الفروع من نصوصهما فقط مبدأ عند الموحدين من وقت نشأتهم ، لأنه طريقة الداعية لملكهم .

(ثانيهما) ما يحكيه صاحب المعجب عن أبى يعقوب ، وهو يوسف ابن عبد المؤمن ، فإنه يقول إن الحافظ أبا بكر من الجد قال: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب أول دخلة دخلتها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس ، فقال لى يا أبا بكر أنا أنظر فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله ، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال ، أو خمسة أقوال ، أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هو الحق ، وأيها يجب أن يأخذ بها المقلد ، فافتتحت أبين له ماأشكل عليه من ذلك، فقال لى وقطع كلامى : يا أبا بكر ، ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا، وأشار إلى سنن أبى داوود وكان عن يمينه ، أو السيف»[1].

---

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٧٩ .

وترى من هذا أن ما أظهره يعقوب كان نية أبيه وجده ، فلما تهيأت الفرص أعلن رأيهما .

٦١١ — وبهذا يتبين أن المذهب الظاهرى ظهر فى الوجود مذهباً منتشراً بقوة السلطان ، بالحمل عليه ، وهكذا تحقق الحلم الذى كان يحلمه ابن حزم ، ولاحى عنه ، وجافى الناس من أجله .

وقد يقال إن الموحدين عملوا بالكتاب والسنة ، فأين هذا من المذهب الظاهرى ؟ فنقول إنهم إذ دعوا إلى ظاهر الكتاب والسنة فقد دعوا إلى المذهب الظاهرى ، لأنه المذهب الذى يمنع التقليد ، ويدعو إلى ظاهر الكتاب والسنة ، وإن ابن حزم كان موضع تقدير هذه الدولة ، حتى إن أبا يعقوب عند مادخل الأندلس مر على قبره ، وأعلن أنه يضم خير علماء الأندلس ، بل علماء المغرب كله ، فهم قد أحيوا المذهب الظاهرى ونصوا على منع سواه .

وهكذا قدر الله لذلك العالم الجليل أن يحيا فى أثره ، وأن يذكر بعد موته ، وأن يخلد اسمه بين علماء الإسلام قاطبة ، وأن يذكر اسمه مقرونا دائما بفردوس الإسلام المفقود ، أعاد الله للإسلام عزته ، ورفع كبوته ، وهو على كل شىء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير ، الحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا نهتدى لولا أن هدانا الله ، وهو ولى التوفيق .

تم الفراغ من كتابة هذا الكتاب بعون الله تعالى وتوفيق فى يوم الخميس السادس من رجب سنة ١٣٧٢ الموافق للحادى عشر من مارس سنة ١٩٥٣ .

محمد أبو زهرة

بيان ما يشتمل عليه الكتاب

القسم الأول

حيـــاته وعصره

٣٧ — اطلاعه على فقه العراقيين عن طريق دراسته للفقه الشافعى — انتقاله إلى مذهب أهل الظاهر ؛ لأنه رآه المذهب الذى يتفق مع رغبته فى ترك التقيد المذهبي ٣٨ — تلقيه عن الشيوخ والكتب كل العلوم إسلامية وغير إسلامية — ٣٩ — تلقى شباب الاندلس العلم عليه .

٣٩ — عمله فى السياسة اضطراب الأحوال فى عصره — ٤٠ — اضطهاده من آل حمود باعتقاله ونفيه — ٤١ — اتجاهه إلى السياسة بعد نفيه ومناصرته لبعض الداعين لأنفسهم من بنى أمية — ٤٣ — ضعف أمر آل حمود الذين اضطهدوه — ٤٣ — عودته إلى العلم بعد خيبة الداعى الذى ناصره — ٤٤ — اشتغاله بالسياسة ثانيا ، ثم اعتزاله لها نهائيا.

٤٥ — رحلات ابن حزم الإجبارية والاختيارية ، وطوافه بالأقاليم الاندلسية وجزائرها — ٤٦ — انتقاله إلى القيروان — ٤٧ — نزوله ميورقة ورواج علومه بين شبابها ، وحماية أميرها له ، ثم خروجه منها بعد تغير الوالى وثورة الفقهاء عليه .

٤٩ — إحراق كتبه — المعتضد بن عباد الذى أحرقها وأسرته وأخلاقه ٥١ — السبب الظاهرى لاحراق الكتب ، والسبب الحقيقى — ٥٢ — نزعته الأموية جزء من السبب الحقيقى — ٥٤ — انتهاء رحلاته بالاقامة فى شبه منفى بضيعته .

٥٥ — معيشته : كان فى جملة أحواله من أهل اليسار — ٥٦ — مناظرته للباجى التى تدل على يساره طول حياته — ٥٧ — الموازنة بينه وبين أبى حنيفة من حيث يسارهما ورفضهما هدايا الأمراء — ٥٨ — رأى ابن عبد البر صديق ابن حزم فى هدايا الأمراء ٦٠ — لم ينعم ابن حزم بطراوة العيش مع يساره .

٦٣ — مصادر علم ابن حزم

٦٢ — اتساع آفاقه العلمية — ٦٣ — شهادة معاصريه — ٦٤ — دراسته العلوم الإسلامية كلها — ٦٥ — عنايته بدراسة علوم اليونان .

٦٦ — مصادر علمه .

صفاته : حافظته — ٦٧ — بديهته الحاضره — ٦٨ — عمق تفكيره ٦٩ — إيمانه بأن هذه الصفات نعم من الله يجب شكره عليها — ٧٠ — صبره وجلده وانصرافه للعلم — ٧١ — إخلاصه — ٧٢ — مظاهر إخلاصه ٧٣ — صراحته .

القسم الثانى

آراؤه وفقهه

٢٠٥ — آراء ابن حزم وتنوعها

٢٠٧ — آراؤه حول العقائد

٢٧٢ — آراء لابن حزم فى السياسة

فقـــه ابن حزم

أصول ابن حزم

١ — القرآن الكريم

٢ — السنة

الأوامر والنواهى عند ابن حزم

٣ — الإجماع

٤ — الدليل

الاستصحاب

الاجتهاد بالرأى عند ابن حزم

تعليل النصوص

١ — نفى القياس

٢ — إبطال الاستحسان

٢ — مرض الموت فى الفقه الظاهرى

٣ — في الوصايا والتركات

٤ — بعض آرائه فى المعاملات

المذهب الظاهرى بعد ابن حزم